

أساس التقديس

في

علم الكلام



مستند الطبع والنشر
مركز مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر

أساس التقديس

في

علم الكلام

تأليف

الامام فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين
الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

ويليه :

الدرة الفاخرة

في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكام
في وجود الله تعالى وصفاته ، ونظام العالم
للشيخ ملا عبد الرحمن الجامي

حقوق الطبع محفوظة

• مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر

١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م / ٦٣٣

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

[قرأت كرم]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الامام فخر الدين « محمد بن عمر الرازي » نعمده الله

بفقرانه :

الحمد لله الواجب وجوده وبقاؤه . الممتنع تغييره وفناؤه . العظيم
قدره واستعلاؤه . العليم نعمائه وآلاؤه . الدال على وحدانيته أرضه
وسماؤه . المتعالى عن شوائب التشبيه والتعطيل صفاته وأسمائه ،
فاستواؤه قهره واستيلاؤه ، ونزوله برّه وعطاؤه ، ومحيطه حكمه وقضاؤه
ووجهه وجوده أو جوده وحبائه ، وعينه حفظه ، وعونه اجتباؤه ،
وضمكه عفوه أو إذنه وارتضاؤه ، ويده إنعامه وإكرامه واصطفائه ،
ولا يجرى فى الدارين من أفعاله إلا ما يريد ويشاؤه . العظمة إزاره ،
والكبرياء رداؤه .

أحمده على جزيل نعمه ، وجميل كرمه ، وأشهد أن لا إله إلا الله

وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، أرسله بالهدى

ودين الحق ايظهره على الدين كله ، ولوكره المشركون ، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً .

أما بعد : فإني وإن كنت ساكناً في أقاصى بلاد المشرق إلا أنى سمعت أهل المشرق والمغرب مطبقين متفقين على أن السلطان المعظم العالم العادل المجاهد سيف الدنيا والدين ، سلطان الاسلام والمسلمين ، أفضل سلاطين الحق واليقين «أبا بكر بن أيوب» ، لا زالت آيات راياته في تقوية الدين الحق ، والمذهب الصدق ، متصاعدة إلى عنان السماء ، وآثار أنوار قدرته ومكتبته باقية بحسب تعاقب الصباح والمساء ، أفضل الملوك وأكمل السلاطين في آيات الفضل ، وبنات الصدق ، وتقوية الدين القويم ، ونصرة الصراط المستقيم ، فأردت أن أتحفه بتحفة سنية وهدية مرضية فأتحفته بهذا الكتاب الذى صميته :

بأساس التقديس^(١)

على بعد الدار ، وتباين الأقطار ، وسألت الله الكريم أن ينفعه به فى الدارين بفضله وكرمه ، ورتبته على أربعة أقسام :

القسم الأول فى الدلائل الدالة على أنه تعالى منزّه عن الجسمية والحيز ، وفيه فصول :

(١) هكذا فى بعض النسخ القديمة ، وفى كشف الظنون « تأسيس التقديس » فى الكلام : للإمام غفر الدين محمد بن عمر الرازى الشافعى التوفى سنة ٦٠٦ هـ آله الملك العادل سيف الدين ، وأرسله إليه هدية اه .

الفصل الأول

في تقرير المقدمات التي يجب إيرادها قبل الخوض في الدلائل ،
وهي ثلاثة :

المقدمة الأولى : اعلم أنا ندعى وجود موجود لا يمكن أن يشار
إليه بالחס أنه ههنا أو هنالك ، أو نقول : انا ندعى وجود موجود غير
مختص بشيء من الأحياز والجهات ، أو نقول : انا ندعى وجود موجود
غير حال في العالم ولا مبين عنه في شيء من الجهات الست التي للعالم ،
هذه العبارات متفاوتة ، والمقصود من الكل شيء واحد .

ومن المخالفين من يدعى أن فساد هذه المقدمات معلوم بالضرورة ،
وقالوا : لأن العلم الضروري حاصل بأن كل موجودين ، فانه لا بد وأن
يكون أحدهما حالاً في الآخر أو مبيناً عنه مختصاً بجهة من الجهات الست
المحيطة به ، قالوا : وإثبات موجودين على خلاف هذه الأقسام السبعة
باطل في بداية العقول . واعلم أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بدسبية لم يكن
الخوض في ذكر الدلائل جائزاً لأن على تقدير أن يكون الأمر على
ما قالوه كان الشروع في الاستدلال على كون الله تعالى غير حال في العالم
ولا مبين عنه بالجهة إبطالا للضروريات ، والقده في الضروريات
بالنظريات يقتضى القده في الأصل بالفرع ، وذلك يوجب تطرق
الظمن إلى الأصل والفرع معاً ، وهو باطل ، بل يجب علينا بيان أن هذه

المقدمة ليست من المقدمات البديهية حتى يزول هذا الاشكال ، فنقول :

الذى يدل على أن هذه المقدمات ليست بديهية وجوه :

الأول : أن جمهور العقلاء المعتبرين اتفقوا على أنه تعالى ليس

بمتحيز ، ولا يختص بشيء من الجهات ، وأنه تعالى غير حالّ في العالم ولا

مباين عنه في شيء من الجهات ، ولو كان فساد هذه المقدمات معلوما

بالبديهية لكان إطباق أكثر العقلاء على انكارها ممتنعاً ، لأنّ الجمع

العظيم من العقلاء لا يجوز إطباقهم على انكار الضروريات ، بل نقول :

الفلاسفة اتفقوا على إثبات موجودات ليست بمتحيزة ، ولا حالة في

المتحيزة مثل العقول والنفوس والهيولى ، بل زعموا أن الشيء الذى يشير

إليه كل إنسان بقوله : أنا موجود ليس بجسم ولا جسماني ، ولم يقل أحد

بأنهم في هذه الدعوى منكرون للبديهيّات ، بل جمع عظيم من المسلمين

اختاروا مذهبهم مثل معمر بن عباد السلمي من المعتزلة ، ومثل محمد بن

نعمان من الرافضة ، ومثل أبي القاسم الراغب ، وأبي حامد الغزالي من

أصحابنا ، وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن يقال بأن القول

بأن الله تعالى ليس بمتحيز ، ولا حالّ في المتحيز قول مدفوع في

بداية القول .

الثاني : أنا إذا عرضنا على العقل وجود موجود لا يكون حالاً في

العالم ، ولا مبايناً عنه في شيء من الجهات الست ، وعرضنا على العقل

أيضاً أن الواحد نصف الاثنين ، وأن النفي والاثبات لا يجتمعان وجدنا

العقل متوقفاً في المقدمة الأولى جازماً في المقدمة الثانية ، وهذا التفاوت معلوم بالضرورة ، وذلك يدل على أن العقل غير قاطع في المقدمة الأولى لا بالنفي ولا بالاثبات ، غاية ما في الباب أننا نجد من أنفسنا ميلاً إلى القول بأن كل ماسوى العالم لا بد وأن يكون حالاً فيه ، أو مبايناً عنه بالجهة والحيز إلا أننا نقول : لما رأينا أن العقل لم يجزم بهذه المقدمة مثل جزمه بأن الواحد نصف الاثنين علمنا أنه غير قاطع بأن ماسوى العالم لا بد وأن يكون حالاً فيه ، أو مبايناً عنه بالجهة ، بل هو مجوز لنقيضه . وإذا ثبت هذا فنقول : أن ذلك الظن إنما حصل بسبب أن الوم والخيال لا يتصرفان إلا في المحسوسات ، فلا جرم كان من شأنهما أنهما يقضيان على كل شيء بالأحكام اللائقة بالمحسوسات ، فهذا الميل إنما جاء بسبب الوم والخيال لا بسبب العقل البتة .

الثالث : أننا إذا قلنا الموجود . إما أن يكون متحيزاً ، أو حالاً في المتحيز ، أو لا متحيزاً ولا حالاً في المتحيز وجدنا العقل قاطعاً لصحة هذا التقسيم ، ولوقلتنا : الموجود إما أن يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز ، واقتصارنا على هذا القدر علمنا بالضرورة أن هذا التقسيم غير تام ، ولا منحصر ، وأنه لا يتم إلا بضم القسم الثالث ، وهو أن يقال ، وإما أن لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز ، وإذا كان الأمر كذلك علمنا بالضرورة أن احتمال هذا القسم ، وهو وجود موجود لا يكون متحيزاً

ولا حالا في المتحيز قائم في العقول من غير مدافعة ، ولا منازعة ، وأنه لا يمكن الجزم بنفيه ، ولا بآبائاته إلا بدليل منفصل .

الرابع : أنا نعلم بالضرورة أن أشخاص الناس مشتركة في مفهوم الانسانية ، ومتباينة بخصوصياتها وتميئاتها ، وما به المشاركة غير مابه الممايزة ، وهذا يقتضى أن يقال الانسانية من حيث هي انسانية مجرد عن الشكل المئين ، فالانسانية من حيث هي هي معقول مجرد ، فقد أخرج البحث والتفتيش عن المحسوس ماهو معقول مجرد ، وإذا كان كذلك فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المحسوسات متزهما عن لواحق الحس وعلائق الخيال .

الخامس : أن كل ماهية فانا إذا اعتبرناها بحدّها وحقيقتها ، فانا قد نعقلها حال غفلتنا عن الوضع والحيز فكيف والانسان إذا كان مستغرق الفكر في تفهم أن حدّ العلم ماهو ؟ ، وحد الطبيعة ماهو ، فانه في تلك الحالة يكون غافلا عن حقيقة الحيز والمقدار فضلا عن أن يحكم بأن تلك الحقيقة لا بد وأن تكون مختصة بمحل أو يجهة . وهذا يقتضى أنه يمكننا أن نعقل الماهيات حال ذهولنا عن الحيز والشكل والمقدار .

السادس : وهو أن الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والروية في إستخراج مسألة معضلة قد يقول في نفسه إني قد حكمت بكذا أو عقلت ، فإل ما يقول في نفسه إني عقلت كذا وحكمت بكذا يكون عارفا بنفسه ، إذ لو لم يكن عارفا بنفسه لامتنع منه أن يحكم على ذاته

بأنه حكم بكذا أو عرف كذا مع أنه في تلك الحالة قديكون خافلا عن معنى الحيز والجهة ، وعن معنى الشكل والمقدار فضلا عن أن يعلم كون ذاته في الحيز أو كون ذاته موصوفة بالشكل والمقدار ، فثبت أن العلم بالشيء قد يحصل عند عدم العلم بحيزه وشكله ومقداره ، وذلك يفيد القطع بأن الشيء المجرد عن الوضع والجهة يصح أن يكون معقولا .

السابع : إنا نبصر الأشياء إلا أن القوة الباصرة لا تبصر بنفسها ، وكذلك القوة الخيالية تتخيل الأشياء إلا أن هذه القوة لا يمكنها أن تتخيل نفسها فوجود القوة الباصرة يدل على أنه لا يجب أن يكون كل شيء متخيلا ، وذلك يفتح باب الاحتمال المذكور .

الثامن : ان خصومنا لا بدّ لهم من الاعتراف بوجود شيء على خلاف حكم الحس والخيال ، وذلك لأن خصومنا في هذا الباب إما الكرامية وإما الحنابلة ، أما الكرامية فإنا إذا قلنا لهم : لو كان الله تعالى مشارا إليه بالحس لكان ذلك الشيء إما أن يكون منقسما فيكون مركبا وأنتم لا تقولون بذلك ، وإما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ وأنتم لا تقولون بذلك ، فعند هذا الكلام قالوا : إنه واحد منزّه عن التركيب والتأليف ، ومع هذا فانه ليس بصغير ولا حقير ، ومعلوم أن هذا الذي التزموه مما لا يقبله الحس والخيال ، بل لا يقبله العقل أيضا ، لأن المشار إليه بحسب الحس ان حصل له امتداد في الجهات والأحياز كان أحد

جانبه مغايرا للجانب الثانى ، وذلك يوجب الاتقسام فى بديهة العقل ، وإن لم يحصل له امتداد فى شىء من الجهات لا فى اليمين ، ولا فى اليسار ولا فى الفوق ولا فى التحت كان نقطة غير منقسمة ، وكان فى غاية الصغر والحقارة . فاذا لم يبعد عندهم التزام كونه غير قابل القسمة مع كونه عظيما غير متناه فى الامتداد كان هذا جمعا بين النفي والاثبات ، ومدفوعا فى بداية العقول . وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض فهم أيضا معترفون بأن ذاته تعالى مخالف لذوات هذه المحسوسات ، فانه تعالى لا يساوى هذه الذوات فى قبول الاجتماع ، والافتراق ، والتغير والفناء ، والصحة ، والمرض ، والحياة ، والموت إذ لو كانت ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات فى هذه الصفات لزم إما افتقاره إلى خالق آخر ، ولزم التسلسل أو لزم القول بأن الامكان والحدوث غير محوج إلى الخالق وذلك يلزم منه نفي الصانع فثبت أنه لا بد لهم من الاعتراف بأن خصوصية ذاته التى بها امتازت عن سائر الذوات مالا يصل الوهم والخيال إلى كنهها ، وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضى به الخيال ، وإذا كان الأمر كذلك فأى استبعاد فى وجود موجود غير حال فى العالم ، ولا مبين بالجهة للعالم ، وإن كان الوهم والخيال لا يمكنهما إدراك هذا الموجود . وأيضا فعمدة مذهب الحنابلة أنهم متى تسكوا بآية أو بخبر يوم ظاهره شيئا من الأعضاء والجوارح صرحوا بأننا ثبت هذا المعنى لله تعالى على خلاف ما هو ثابت للخلق فأثبتوا لله

تعالى وجهاً بخلاف وجوه الخلق ، ويداً بخلاف أيدي الخلق ، ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذى ذكره مما لا يقبله الخيال والوهم ، فاذا عقل اثبات ذلك على خلاف الوهم والخيال فأى استبعاد فى القول بأنه تعالى موجود ، وليس داخل العالم ، ولا خارج العالم ، وإن كان الوهم والخيال قاصرين عن ادراك هذا الموجود .

التاسع : إن أهل التشبيه قالوا : العالم والبارى موجودان ، وكل موجودين فاما أن يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مبايناً عنه . قالوا والقول بوجوب هذا الحصر معلوم بالضرورة . قالوا والقول بالحلول محال فتمين كونه مبايناً للعالم بالجهة فهذا الطريق احتجوا بكونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة . وأهل الدهر قالوا : العالم والبارى موجودان ، وكل موجودين فاما أن يكون وجودهما معا أو أحدهما قبل الآخر ، ومحال أن يوجد العالم والبارى معا وإلا لزم إما قدم العالم أو حدوث البارى ، وهما محالان فثبت أن البارى قبل العالم . ثم قالوا : والعلم الضرورى حاصل بأن هذه القبلية لا تكون إلا بالزمان والمدة ، وإذا ثبت هذا فتقدم البارى إن كان بـمدة متناهية لزم حدوث البارى ، وإن كان بـمدة لا أول لها لزم كون المدة قديمة فأتجوا بهذا الطريق قدم المدة والزمان .

فنقول : حاصل هذا الكلام أن المشبهة زعمت أن مباينة البارى تعالى عن العالم لا يعقل حصولها إلا بالجهة ، وأنتجوا منه كون الاله فى الجهة ، وزعمت الدهرية أن تقدم البارى على العالم لا يعقل حصوله إلا بالزمان ، وأنتجوا

منه قدم المدة . وإذا ثبت هذا فنقول : حكم الخيال في حق الله تعالى إما أن يكون مقبولا أو غير مقبول ، فإن كان مقبولا فالمشبهة يلزم عليهم مذهب الدهر ، وهو أن يكون الباري متقدما على العالم بمدة غير متناهية ويلزمهم القول بكون الزمان أزليا . والمشبهة لا يقولون بذلك . والدهرية يلزم عليهم مذهب المشبهة ، وهو مباينة الباري عن العالم بالجهة والمكان فيلزمهم القول بكون الباري مكانيا ، وهم لا يقولون به . فصار هذا النقص واردا على الفريقين . وأما إن قلنا حكم الوهم والخيال غير مقبول البتة في ذات الله تعالى وفي صفاته ، فينثذ نقول قول المشبهة : إن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما حالا في الآخر أو مباينا عنه بالجهة قول خيالي باطل . وقول الدهري بأن تقدم الباري على العالم لا بد وأن يكون بالمدة والزمان قول خيالي باطل . وذلك هو قول أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه الذين عزلوا حكم الوهم والخيال عن ذات الله تعالى وصفاته ، وذلك هو المنهج القويم ، والصراط المستقيم .

العاشر : إن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته أقرب إلى العقول من معرفة ذات الله تعالى . ثم المشبهة وافقونا على أن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحس والخيال : أما تقرير هذا المعنى في أفعال الله تعالى فذاك من وجوه :

أحدها أن الذي شاهدناه هو تغير الصفات مثل انقلاب الماء والتراب نباتا وانقلاب النبات جزء بدن الإنسان . فأما حدوث الذوات

ابتداء من غير سبق مادة وطنية فهذا شيء ما شاهدناه ألبتة ، ولا يقضى
يجوازه وهمنا وخيالنا مع أنا سلمنا أنه تعالى هو المحدث للذوات ابتداء
من غير سبق مادة وطنية .

وثانيها : أنا لا نعقل حدوث شيء وتكوّنه إلا في زمان مخصوص .
ثم حكّمنا بأن الزمان حدث لا في زمان البتة .

وثالثها : أنا لا نعقل فاعلا يفعل بعد ما لم يكن فاعلا إلا لتغير حالة
وتبدل صفة . ثم انا اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم من غير شيء من ذلك .
ورابعها : أنا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا إلا لجلب منفعة أولدفع مضرة ،
ثم انا اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم لغير شيء من هذا . وأما تقرير هذا
الغنى في الصفات فذلك من وجوه :

أحدها : أنا لا نعقل ذاتا يكون عالما بمعلومات لا نهاية لها على
التفصيل دفعة ، وأنا إذا جربنا أنفسنا وجدناها متى اشتغلت باستحضار
معلوم معين امتنع عليها في تلك الحالة استحضار معلوم آخر . ثم انا مع
ذلك نعتقد أنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات على التفصيل من
غير أن يحصل فيه اشتباه والتباس فكان كونه تعالى عالما بجميع
المعلومات أمراً على خلاف مقتضى الوهم والخيال .

وثانيها : أنا نرى أن كل من فعل فعلا ، فلا بدّ له من آلة وأداة ،
وأن الأفعال الشاقة تكون سبباً للكلالة والمشقة لذلك الفاعل . ثم انا

نعتقد أنه تعالى يدبر من العرش إلى ماتحت الثرى مع أنه منزّه عن المشقة واللغوب والكلالة .

ونألهما : أنا نعتقد أنه يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ماتحت الثرى ، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السموات العلى وتحت الأرضين السفلى . ومعلوم أن الوهم البشرى والخيال الانسانى قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود مع أنا نعتقد أنه تعالى كذلك . فثبت أن الوهم والخيال قاصران عن معرفة أفعال الله سبحانه وتعالى وصفاته ، ومع ذلك فانا نثبت الأفعال والصفات على مخالفة الوهم والخيال ، وقد ثبت أن معرفة كنه الذات أعلى وأجلّ وأعظم من معرفة كنه الصفات ، فلما عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات والأفعال فلأن نغزلهما في معرفة الذات أولى وأحرى . فهذه الدلائل العشرة دالة على أن كونه سبحانه وتعالى منزها عن الحيز والجهة ليس أمراً يدفعه صريح العقل ، وذلك هو تمام المطلوب وبالله التوفيق ، ونختم هذا الباب بما روى عن ارسطاليس أنه كتب في أوّل كتابه في الالهيات (من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى) . قال الشيخ رضى الله عنه : وهذا الكلام موافق للوحى والنبوة فانه ذكر مراتب تكوّن الجسد في قوله تعالى : ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين . فلما آل الأمر إلى تعلق الروح بالبدن ، قال : ثم أنشأناه خلقاً آخر ، وذلك

كالتنبيه على أن كيفية تعلق الروح بالبدن ليس مثل انقلاب النطفة من حال إلى حال ، بل هذا نوع آخر يخالف لتلك الأنواع المتقدمة فلهذا السبب قال : ثم أنشأناه خلقاً آخر . فكذلك الانسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والمالية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون ، فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي به اهتدى إلى معرفة الجسمانيات ، وهذا آخر الكلام في هذه المقدمة ، وبالله التوفيق .

المقدمة الثانية : انه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه ، وانه ليس يلزم من نفي النظر والشبيه نفي ذلك الشيء ، ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : أن بديهية العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ما سواه مخالفاً له في تلك الخصوصية . وإذا لم يكن هذا مدفوعاً في بداية العقول علمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم ذلك الشيء .

الحجة الثانية : هي أن وجود الشيء إما أن يتوقف على وجود ما شابهه أو لا يتوقف ، والأول باطل ، لأن الشئيين لو كانا متشابهين وجب استواءهما في جميع اللوازم فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثاني توقف وجود الثاني على وجود الأول ، بل توقف كل واحد منهما

على نفسه ، وذلك محال في بداية العقول ، فثبت أنه لا يتوقف وجود الشيء على وجود نظيره فلا يلزم من نفي النظر فيه .

الحجة الثالثة : هي أن تعين كل شيء من حيث أنه هو ممتنع الحصول في غيره ، وإلا لكان ذلك الشيء عين غيره ، وذلك باطل في بداية العقول ، فثبت أن تعين كل شيء من حيث أنه هو ممتنع الحصول في غيره . فعلمنا أن عدم النظر والمساوي لا يوجب القول بعدم الشيء ، فظهر فساد قول من يقول أنه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه إلا إذا وجدنا له نظيراً ، فإن عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس إلا الله تعالى ، وبيننا أنه لا يلزم من عدم النظر والشبيه عدم الشيء ، فثبت أن هذا الكلام ساقط بالكلية وبالله التوفيق .

المقدمة الثالثة : اعلم أن القائلين بأنه تعالى جسم اختلفوا فمنهم من يقول أنه على صورة الانسان . ثم المنقول عن مشبهة الأمة أنه على صورة الانسان الشاب ، وعن مشبهة اليهود أنه على صورة انسان شيخ وهم لا يجوزون الانتقال والذهاب والمجيء على الله تعالى ، وأما المحققون من المشبهة فالمنقول منهم أنه تعالى على صورة نور من الأنوار .

وذكر أبو معشر المنجم أن سبب اقدام الناس على اتخاذ عبادة الأوثان ديناً لأنفسهم : هو أن القوم في الدهر الأقدم كانوا على مذهب المشبهة .

وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثناً هو أكبر الأوثان على صورة الاله وأوثانا أخرى على أصغر من ذلك الوثن على صورة الملائكة واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد أنهم يعبدون الاله والملائكة ، فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع عن مذهب المشبهة :

واعلم أن كثيراً من هؤلاء يمتنع من جواز الحركة والسكون على الله تعالى . وأما الكرامية فهم لا يقولون بالأعضاء والجوارح ، بل يقولون انه مختص بما فوق العرش . ثم ان هذا المذهب يحتمل وجوهاً ثلاثة : فانه تعالى إما أن يقال انه ملاق للعرش ، وإما أن يقال انه مبين عنه ، يبعد متناه ، وإما أن يقال انه مبين يبعد غير متناه ، وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة طائفة من الكرامية ، واختلفوا أيضاً في أنه تعالى مختص بتلك الجهات لذاته أو لمعنى قديم وبينهم اختلاف في ذلك ، فهذا تمام الكلام في المقدمات ، وبالله التوفيق .

الفصل الثاني

في تقدير الدلائل السمعية على أنه تعالى منزّه عن الجسمية والحيز والجهة .
الحجة الأولى . قوله تعالى : قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد . واعلم أنه قد اشتهر في التفسير أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن ماهية ربه ، وعن نعتة وصفته فانتظر الجواب من

الله تعالى فأترل الله تعالى هذه السورة . إذ اعرفت ذلك فنقول : هذه الصورة يجب أن تكون من المحكمات لامن التشابهات ، لأنه تعالى جعلها جواباً عن سؤال التشابه ، بل وأترلها عند الحاجة ، وذلك يقتضى كونها من المحكمات لامن التشابهات ، وإذا ثبت هذا وجب الجزم بأن كل مذهب يخالف هذه السورة يكون باطلا . فنقول : ان قوله تعالى - أحد - يدل على نفى الجسمية ونفى الحيز والجهة . أما دلالة على أنه تعالى ليس بجسم ، فذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين ، وذلك يناقى الوحدة ، وقوله - أحد - مبالغة فى الواحدية فكان قوله : أحد منافياً للجسمية ، وأما دلالة على أنه ليس بجوهر ، فنقول : أما الذين ينكرون الجوهر الفرد فانهم يقولون : إن كل متحيز فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثانى ، وذلك لأنه لا بد من أن يتميز يمينه عن يساره ، وقدّامه عن خلفه وفوقه عن تحته ، وكل ما يتميز فيه شيء عن شيء فهو منقسم ، لأن يمينه موصوف بأنه يمين لايسار ، ويساره موصوف بأنه يسار لايمين ، فلو كان يمينه عين يساره لاجتمع فى الشيء الواحد أنه يمين وليس يمين ، ويسار وليس يسار فيلزم اجتماع النقي والاثبات فى الشيء الواحد وهو محال . قالوا فثبت أن كل متحيز فهو منقسم ، وثبت أن كل منقسم فهو ليس بأحد ، فلما كان الله تعالى موصوفاً بأنه أحد وجب أن لا يكون متحيزاً أصلاً ، وذلك ينفى كونه جوهرًا ، وأما الذين

يثبتون الجوهر الفرد فانه لا يمكنهم الاستدلال على نفي كونه تعالى
جوهراً من هذا الاعتبار ويمكنهم أن يحتجوا بهذه الآية على نفي كونه
جوهراً من وجه آخر. ويأنه : هو أن الأحد كما يراد به نفي التركيب
والتألف في الذات فقد يراد به أيضاً نفي الضد والند ، ولو كان تعالى
جوهراً فرداً لكان كل جوهر فرد مثلاً له ، وذلك ينفي كونه أحداً ، ثم
أكدوا هذا الوجه بقوله تعالى - ولم يكن له كفواً أحد - ولو كان جوهراً
لكان كل جوهر فرد كفواً له ، فدلّت هذه السورة من الوجه الذي
قررناه على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، وإذا ثبت أنه تعالى ليس
بجسم ولا بجوهر وجب أن لا يكون في شيء من الأحياء والجمادات ،
لأن كل ما كان مختصاً بجزء وجهة ، فإن كان منقسماً كان جسماً وقد
بيننا ابطال ذلك ، وإن لم يكن منقسماً كان جوهراً فرداً ، وقد بينا أنه
باطل ، ولما بطل القسمان ثبت أنه يمتنع أن يكون في جهة أصلاً فثبت
أن قوله تعالى - أحد - يدل دلالة قطعية على أنه تعالى ليس بجسم
ولا بجوهر ولا في حيز وجهة أصلاً .

واعلم أنه تعالى كما نصّ على أنه تعالى واحد فقد نصّ على البرهان
الذي لأجله يجب الحكم بأنه أحد ، وذلك أنه قال - هو الله أحد - وكونه
إلهاً يقتضى كونه غنياً عما سواه ، وكل مركب فانه مفتقر إلى كل
واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مركب فهو

مفتقر إلى غيره وكونه إلهاً يمنع من كونه مفتقراً إلى غيره ، وذلك
يوجب القطع بكونه أحداً ، وكونه أحداً يوجب القطع بأنه ليس بجسم
ولا جوهر ولا في حيز وجهة ، فثبت أن قوله تعالى : هو الله أحد برهان
قاطع على ثبوت هذه المطالب . وأما قوله - الله الصمد - فالصمد هو
السيد المصمود إليه في الحوائج ، وذلك يدل على أنه ليس بجسم ،
وعلى أنه غير مختص بالحيز والجهة ، أما بيان دلالة على نفي الجسمية
فن وجوه :

الأول : أن كل جسم فهو مركب ، وكل مركب ، فهو محتاج إلى
كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو
محتاج إلى غيره والمحتاج إلى الغير لا يكون غنيا محتاجاً إلى غيره ، فلم يكن
صمداً مطلقاً .

الثاني : لو كان مركباً من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الابصار
إلى العين ، وفي الفعل إلى اليد ، وفي المشي إلى الرجل ، وذلك يناقض
كونه صمداً مطلقاً .

الثالث : أنا نقيم الدلالة على أن الأجسام متماثلة والأشياء المتماثلة
يجب اشتراكها في اللوازم ، فلو احتاج بعض الأجسام إلى بعض لزم
كون الكل محتاجاً إلى ذلك الجسم ولزم أيضاً كونه محتاجاً إلى نفسه
وكل ذلك محال ، ولما كان ذلك محالاً وجب أن لا يحتاج إليه شيء من
الأجسام ولو كان كذلك لم يكن صمداً على الإطلاق . وأما بيان دلالة

على أنه تعالى منزّه عن الحيز والجهة ، فهو أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان إما أن يكون حصوله في الحيز المعين واجباً أو جائزاً ، فان كان واجباً فينبغي أن يكون ذاته تعالى مفتقراً في الوجود والتحقق إلى ذلك الحيز المعين ، وأما ذلك الحيز المعين فانه يكون غنياً عن ذاته المخصوص لأننا لو فرضنا عدم حصول ذات الله تعالى في ذلك الحيز المعين لم يطل ذلك الحيز أصلاً ، وعلى هذا التقدير يكون تعالى محتاجاً إلى ذلك الحيز فلم يكن صمداً على الإطلاق ، أما ان كان حصوله في الحيز المعين جائزاً لا واجباً فينبغي أن يفتقر إلى مخصص يخصصه بالحيز المعين ، وذلك يوجب كونه محتاجاً وينافي كونه صمداً . وأما قوله تعالى - ولم يكن له كفواً أحد - فهذا أيضاً يدل على أنه ليس بجسم ولا جوهر ، لأننا سنقيم الدلالة على أن الجواهر متماثلة ، فلو كان تعالى جوهرًا لكان مثلاً لجميع الجواهر فكان كل واحد من الجواهر كفؤاً له ، ولو كان جسماً لكان مؤلفاً من الجواهر ، لأن الجسم يكون كذلك وحينئذ يعود الالتزام المذكور ، فثبت أن هذه السورة من أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا حاصل في مكان وحيز .

واعلم أنه كما أن الكفار لما سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن صفة ربه فأجاب الله بهذه الصورة الدالة على كونه تعالى منزهاً عن أن يكون جسماً أو جوهرًا أو مختصاً بالمكان فكذلك فرعون سأل موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى . فقال - وما رب العالمين - ثم ان موسى لم

يذكر الجواب عن هذا السؤال إلا بكونه تعالى خالقاً للناس ومدبراً لهم وخالق السموات والأرض ومدبراً لهما ، وهذا أيضاً من أقوى الدلائل على أنه تعالى ليس بمتحيز ولا في جهة ، لأننا سنبين إن شاء الله تعالى أن كون الشيء حجماً ومتحيزاً عين الذات ونفسها وحقيقتها لا أنه صفة قائمة بالذات . وأما كونه خالقاً للأشياء ومدبراً لها ، فهو صفة ولفظة ما سؤال عن الماهية وطلب للحقيقة ، فلو كان تعالى متحيزاً لكان الجواب عن قوله - ومارب العالمين - بذكر كونه متحيزاً أولاً من الجواب منه بذكر كونه خالقاً ، ولو كان كذلك كان جواب موسى عليه السلام خطأ ، وكان طعن فرعون بأنه مجنون لا يفهم السؤال ولا يذكر في مقابلة السؤال ما يصلح أن يكون جواباً متبهاً لازماً ، ولما بطل ذلك علمنا أنه تعالى ما كان متحيزاً فلا جرم ما كان يمكن تعريف حقيقته سبحانه وتعالى إلا بأنه خالق مدبر ، فلا جرم كان جواب موسى عليه السلام صحيحاً ، وكان سؤال فرعون ساقطاً فاسداً فثبت أنه كما أن جواب محمد صلى الله عليه وسلم عن سؤال الكفار عن صفة الله تعالى يدل على تنزيه الله تعالى عن التحيز . فكذلك جواب موسى عليه السلام . أما الخليل صلى الله عليه وسلم ، فقد حكى الله تعالى عنه في كتابه بأنه استدل بمحصول التنغير في أحوال الكواكب على حدوثها ، ثم قال عند تمام الاستدلال - وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض خنيها مسلماً - .

وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ الْوَاقِعَةَ تَدُلُّ عَلَى تَنْزِيهِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَقْدِيسِهِ عَنِ التَّحْزِيرِ وَالْجَهْمَةِ ، أَمَّا دَلَالَتُهَا عَلَى تَنْزِيهِ اللَّهِ تَعَالَى عَنِ التَّحْزِيرِ فَمِنْ وَجْهِهِ :

أَحَدُهَا : أَنَا سَنِيْنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ الْأَجْسَامَ مَتَمَاثِلَةٌ ، فَإِذَا ثَبِتَ ذَلِكَ ، فَتَقُولُ : مَا صَحَّ عَلَى أَحَدِ الْمَثَلِينَ وَجِبَّ أَنْ يَصْحَ عَلَى الْمَثَلِ الْآخَرِ ، فَلَوْ كَانَ تَعَالَى جِسْمًا أَوْ جَوْهَرًا وَجِبَّ أَنْ يَصْحَ عَلَيْهِ كُلُّ مَا صَحَّ عَلَى غَيْرِهِ ، وَأَنْ يَصْحَ عَلَى غَيْرِهِ كُلُّ مَا صَحَّ عَلَيْهِ وَذَلِكَ يَقْتَضِي جَوَازَ التَّغْيِيرِ عَلَيْهِ ، وَلَمَّا حُكِمَ الْخَلِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَنَّ التَّغْيِيرَ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ لَا يَصْلُحُ لِلِلَّاهِيَةِ ، وَثَبِتَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ جِسْمًا لَصَحَّ عَلَيْهِ التَّغْيِيرُ لَزِمَ الْقَطْعُ بِأَنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ بِمُتَحْزِرٍ أَصْلًا .

الثَّانِي : أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ عِنْدَ تَمَامِ الاسْتِدْلَالِ - وَجْهَتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ - فَلَمْ يَذْكُرْ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا كَوْنَهُ خَالِقًا لِلْعَالَمِ ، وَاللَّهُ تَعَالَى مَدَحَهُ عَلَى هَذَا الْكَلَامِ وَعَظَّمَهُ ، فَقَالَ - وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ - وَلَوْ كَانَ إِلَهُ الْعَالَمِ جِسْمًا مَوْصُوفًا بِمُقْدَارِ مَخْصُوصٍ وَشَكْلٍ مَخْصُوصٍ لَمَا كَمَلَ الْعِلْمُ بِهِ تَعَالَى إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ جِسْمًا مُتَحْزِرًا ، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَا كَانَ مُسْتَحَقًّا لِلْمَدْحِ وَالتَّعْظِيمِ بِمَجْرَدِ مَعْرِفَةِ كَوْنِهِ خَالِقًا لِلْعَالَمِ ، فَلَمَّا كَانَ هَذَا الْقَدْرُ مِنَ الْمَعْرِفَةِ كَافِيًا فِي كَمَالِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ بِمُتَحْزِرٍ

الثَّالِثُ : أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ جِسْمًا لَكَانَ كُلُّ جِسْمٍ مُشَارِكًا لَهُ فِي تَمَامِ الْمَاهِيَةِ ، فَالْقَوْلُ بِكَوْنِهِ تَعَالَى جِسْمًا يَقْتَضِي اثْبَاتَ الشَّرِيكِ لِلَّهِ تَعَالَى ،

وذلك ينافي قوله: وأما أنا من المشركين ، فثبت بما ذكرناه أن العظماء من الأنبياء صلوات الله عليهم كانوا قاطعين بتنزيه الله تعالى وتقديسه عن الجسمية والجوهرية والجهة فبالله التوفيق .

الحجة الثانية : من القرآن قوله تعالى - ليس كمثل شيء - ولو كان جسماً لكان مثلاً لسائر الأجسام في تمام الماهية لأنا سنين إن شاء الله تعالى بالدلائل الباهرة أن الأجسام كلها متماثلة ، وذلك كالمناقض لهذا النص . فإن قيل لم لا يجوز أن يقال إنه تعالى وإن كان جسماً إلا أنه مخالف لغيره من الأجسام كما أن الانسان والفرس وإن اشتركا في الجسمية لكنهما مختلفان في الأحوال والصفات ، ولا يجوز أن يقال الفرس مثل الانسان فكذا هنا ؟ والجواب من جهتين :

الأولى : أننا سنقيم الدلالة على أن الأجسام كلها متماثلة في تمام الماهية ، فلو كان تعالى جسماً لكان ذاته مثلاً لسائر الأجسام وذلك يخالف هذا النص ، والانسان والفرس ذات كل واحد منهما مماثلة لذات الآخر والاختلاف إنما وقع في الصفات والأعراض والذاتان إذا كانتا متماثلتين لكان اختصاص كل واحدة منهما بصفاته المخصوصة من الجائزات لا من الواجبات ، لأن الأشياء المتماثلة في تمام الذات ، والماهية لا يجوز اختلافها في اللوازم ، فلو كان الباري تعالى جسماً لوجب أن يكون اختصاصه بصفاته المخصوصة من الجائزات ، ولو كان

كذلك لزم افتقاره إلى المدبر والمخصص ، وذلك يبطل القول بكونه تعالى إله العالم .

الثاني : أن بتقدير أن يكون هو تعالى مشاركا لسائر الأجسام في الجسمية ومخالفا لها في الماهية المخصوصة يجب وقوع الكثرة في ذات الله تعالى ، لأن الجسمية مشترك فيها بين الله وبين غيره وخصوصية ذاته غير مشتركة فيما بين الله تعالى وبين غيره ، وما به المشاركة غير ما به الممايزة ، وذلك يقتضى وقوع التركيب في ذاته المخصوصة ، وكل مركب ممكن لا واجب على ما بيناه ، فثبت أن هذا السؤال ساقط والله أعلم .

الحجة الثالثة : قوله تعالى - والله الغنى وأنتم الفقراء - دلت هذه الآية على كونه تعالى غنيا ، ولو كان جسما لما كان غنيا ، لأن كل جسم مركب ، وكل مركب محتاج إلى كل واحد من أجزائه ، وأيضا لو وجب اختصاصه بالجهة لكان محتاجا إلى الجهة ، وذلك يقدح في كونه غنيا على الإطلاق .

الحجة الرابعة : قوله تعالى - لا إله إلا هو الحى القيوم - والقيوم من يكون قائما بنفسه مقوما لغيره فكونه قائما بنفسه عبارة عن كونه غنيا عن كل ما سواه ، وكونه مقوما لغيره عبارة عن احتياج كل ما سواه إليه ، فلو كان جسما لكان هو مفتقرا إلى غيره وهو جزؤه ولكان غيره غنيا عنه وهو جزؤه ، فينئذ لا يكون قيوما ، وأيضا لو وجب حصوله

فى شىء من الأحياء لكان مفتقراً محتاجاً إلى ذلك الحيز ، فلم يكن قيوماً على الإطلاق . فان قيل أستم تقولون إنه يجب أن يكون موصوفاً بالعلم ولم يقدح ذلك عندكم فى كونه قيوماً ، فلم لا يجوز أيضاً أن يقال إنه يجب أن يحصل فى حيز معين ، ولم يقدح ذلك فى كونه قيوماً ؟ . قيل عندنا أن ذاته كالموجب لتلك الصفة ، وذلك لا يقدح فى وصف الذات بكونه قيوماً ، أما ههنا فلا يمكن أن يقال ان ذاته توجب ذلك الحيز المعين ، لأن بتقدير أن لا يكون حاصلًا فى ذلك الحيز لم يلزم بطلان ذلك ، ولا عدمه فكان الحيز غنيا عنه ، وكان هو مفتقراً إلى ذلك الحيز فظهر الفرق ، والله أعلم .

الحجة الخامسة : قوله تعالى - هل تعلم له سميا - قال ابن عباس رضى الله عنهما : هل تعلم له مثلاً ، ولو كان متحيزاً لكان كل واحد من الجواهر مثلاً .

الحجة السادسة : قوله تعالى - هو الله الخالق البارئ المصور - وجه الاستدلال به أنا بينا فى سائر كتبنا أن الخالق فى اللغة هو المقدر ، ولو كان تعالى جسماً لكان متناهياً ، ولو كان متناهياً لكان مخصوصاً بمقدار معين ، ولما وصف نفسه بكونه خالقاً وجب أن يكون تعالى هو المقدر لجميع المقدرات بمقاديرها المخصوصة ، فاذا كان هو مقدرًا فى ذاته بمقدار مخصوص لزم كونه مقدرًا لنفسه ، وذلك محال . وأيضاً لو كان جسماً لكان متناهياً ، وكل متناه فانه محيط به حدٌّ أو حدود مختلفة ،

وكل ما كان كذلك فهو مشكل ، وكل مشكل فله صورة ، فلو كان جسماً لكان له صورة . ثم إنه تعالى وَصَفَ نفسه بكونه مصوراً فيلزم كونه مصوراً لنفسه . وذلك محال ، فيلزم أن يكون منزهاً عن الصورة والجسمية حتى لا يلزم هذا المحال .

الحجة السابعة : قوله تعالى - هو الأول والآخر والظاهر والباطن - وَصَفَ نفسه بكونه ظاهراً وباطناً ، ولو كان جسماً لكان ظاهراً غير باطنه فلم يكن الشيء الواحد موصوفاً بأنه ظاهر وبأنه باطن ، لأنه على تقدير كونه جسماً يكون الظاهر منه سطحه والباطن منه عمقه فلم يكن الشيء الواحد ظاهراً وباطناً ، وأيضاً المفسرون قالوا إنه ظاهر بحسب الدلائل باطن بحسب أنه لا يدركه الحس ، ولا يصل إليه الخيال ، ولو كان جسماً لما أمكن وصفه بأنه لا يدركه الحس ولا يصل إليه الخيال .

الحجة الثامنة : قوله تعالى - ولا يحيطون به علماً - ، وقوله تعالى - لا تدركه الأبصار - ، وذلك يدل على كونه تعالى منزهاً عن المقدار والشكل والصورة ، وإلا لكان الإدراك والعلم محيطين به وذلك على خلاف هذين النصين . فان قيل : لم لا يجوز أن يقال إنه وإن كان جسماً لكنه جسم كبير فلهذا المعنى لا يحيط به الإدراك والعلم ؟ قلنا لو كان الأمر كذلك لصح أن يقال بأن علوم الخلق وأبصارهم لا تحيط بالسموات ولا بالجبال ولا بالبحار ولا بالمفاوز ، فان هذه الأشياء أجسام كبيرة ، والأبصار لا تحيط بأطرافها ، والعلوم لا تصل إلى تمام

أجزائها ، ولو كان الأمر كذلك لما كان في تخصيص ذات الله تعالى بهذا الوصف فائدة .

الحجة التاسعة : قوله تعالى - وإذا سألك عبادى عنى فأنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعانى فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلمكم يرشدون- وسئل النبى صلى الله عليه وآله وسلم : أقریب ربنا فنجاہہ أم بعيد فننادیہ ؟ فأَنزل الله تعالى هذه الآیة ، ولو كان تعالى فى السماء أو فى العرش لما صح القول بأنه تعالى قريب من عباده .

الحجة العاشرة : لو كان تعالى فى جهة فوق لكان سماء ، ولو كان سماء لكان مخلوقا لنفسه وذلك محال ، فكونه فى جهة فوق محال . وإنما قلنا انه تعالى لو كان فى جهة فوق لكان سماء لوجهين .

الأول : أن السماء مشتق من السموّ ، وكل شىء سماك ، فهو سماء ، فهذا هو الاشتقاق الأصلی اللغوى ، وعرف القرآن أيضاً متقرر عليه بدلیل أنهم ذكروا فى تفسیر قوله تعالى - ونزل من السماء من جبال فيها من برد - أنه السحاب قالوا وتسمية السحاب بالسماء جائز ، لأنه حصل فيه معنى السموّ ، وذكروا أيضاً فى تفسیر قوله تعالى - وأترلنا من السماء ماء طهوراً - أنه من السحاب فثبت أن الاشتقاق اللغوى والعرف القرآنى متطابقان على تسمية كل ما كان موصوفاً بالسموّ والعلوّ سماء .

الثانى : أنه تعالى لو كان فوق العرش لكان من جلس فى العرش

وَنَظَرَ إِلَى فَوْقَ لَمْ يَرِ إِلَّا نِهَایَةَ ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فَكَانَتْ نِسْبَةُ نِهَایَةِ السَّطْحِ
الْأَخِيرِ مِنْ ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى سَكَانِ الْعَرْشِ كَنِسْبَةِ السَّطْحِ الْآخِرِ مِنْ
السَّمَوَاتِ إِلَى سَكَانِ الْأَرْضِ ، وَذَلِكَ یَقْتَضِی الْقَطْعَ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ فَوْقَ
الْعَرْشِ لَكَانَ ذَاتُهُ كَالسَّمَاءِ لِسَكَانِ الْعَرْشِ ، فَثَبَّتَ أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ مُخْتَصِماً
بِجِهَةِ فَوْقَ لَكَانَ ذَاتُهُ سَمَاءً . وَأَمَّا قُلْنَا إِنَّهُ لَوْ كَانَ ذَاتُهُ سَمَاءً لَكَانَ
ذَاتُهُ مَخْلُوقاً لِقَوْلِهِ تَعَالَى - تَنْزِیلاً مِنْ خَلْقِ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى -
وَلَفْظَةُ السَّمَوَاتِ لَفْظَةٌ جَمْعٌ مَقْرُونَةٌ بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ ، وَهَذَا یَقْتَضِی كَوْنَ
كُلِّ السَّمَوَاتِ مَخْلُوقَةً لِلَّهِ تَعَالَى ، فَلَوْ كَانَ هُوَ تَعَالَى سَمَاءً لَزِمَ كَوْنُهُ خَالِقاً
لِنَفْسِهِ ، وَكَذَلِكَ أَيْضاً قَوْلُهُ تَعَالَى - إِنْ رَبِّكُمْ اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ فِی سِتَّةِ أَيَّامٍ - یَدُلُّ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ فَثَبَّتَ أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ مُخْتَصِماً
بِجِهَةِ فَوْقَ لَكَانَ سَمَاءً ، وَلَوْ كَانَ سَمَاءً لَكَانَ مَخْلُوقاً لِنَفْسِهِ ، وَهَذَا مُحَالٌ ،
فَوَجِبَ أَنْ لَا یَكُونَ مُخْتَصِماً بِجِهَةِ فَوْقَ . فَانْ قِيلَ لَفِظُ السَّمَاءِ مُخْتَصٌّ فِی
الْعَرَفِ بِهَذِهِ الْأَجْرَامِ الْمُسْتَدِيرَةِ ، وَأَيْضاً فَهَبْ أَنْ هَذَا اللَّفْظُ فِی أَصْلِ
الْوَضْعِ یَتَنَاوَلُ ذَاتَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا أَنْ تُخَصِّصَ الْعُمُومُ جَائِزٌ . قُلْنَا
أَمَّا الْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ ، فَهُوَ أَنَّ هَذَا الْفَرْقَ مَمْنُوعٌ ، وَكَيْفَ لَا تَقُولُ
ذَلِكَ وَقَدْ دَلَّلْنَا عَلَى أَنَّ بِتَقْدِيرِ أَنْ یَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى مُخْتَصِماً بِجِهَةِ فَوْقَ ،
فَإِنْ نِسْبَةُ ذَاتِهِ تَعَالَى إِلَى سَكَانِ الْعَرْشِ كَنِسْبَةِ السَّمَاءِ إِلَى سَكَانِ الْأَرْضِ
فَوَجِبَ الْقَطْعُ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مُخْتَصِماً بِجِهَةِ فَوْقَ لَكَانَ سَمَاءً . وَأَمَّا الْجَوَابُ
عَنِ الثَّانِیِ فَهُوَ أَنْ تُخَصِّصَ الْعُمُومُ إِنَّمَا یَصَارُ إِلَيْهِ عِنْدَ الضَّرُورَةِ ، فَلَوْ قَامَ

دليل قاطع عقلى على كونه تعالى مختصاً بمجهة فوق لزمننا المصير إلى هذا التخصيص ، أما ما لم يقم شيء من الدلائل على ذلك بل قامت القواطع العقلية والنقلية على امتناع كونه تعالى فى الجهة فلم يكن بنا إلى التزام هذا التخصيص ضرورة فسقط هذا الكلام .

الحجة الحادية عشرة : قوله تعالى - قل لمن مافى السموات والأرض قل لله - وهذا مشعر بأن المكان وكل مافيه ملك لله تعالى - وقوله وله ما سكن فى الليل والنهار - وذلك يدل على أن الزمان ، وكل مافيه ملك لله تعالى ، ومجموع الآيتين يدلان على أن المكان والمكانيات ، والزمان والزمانيات كلها ملك لله تعالى ، وذلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان ، وهذا الوجه ذكره أبو مسلم الأصفهاني رحمه الله فى تفسيره .
واعلم أن فى تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان سرّاً شريفاً^(١) وحكمة عالية .

الحجة الثانية عشرة : قوله تعالى - ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية - ولو كان الخالق فى العرش لكان حامل العرش حاملاً لمن فى العرش فيلزم احتياج الخالق إلى المخلوق ويقرب منه قوله تعالى - الذين يحملون العرش - .

الحجة الثالثة عشرة : لو كان تعالى مستقراً على العرش لكان

(١) لعل ذلك السر أن الزمان هو مقدار حركة الفلك وحركة الفلك إنما تكون بعد وجوده انتهى مصححه .

الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السموات ، لأن تقدير القول بأنه مستقر على العرش يكون العرش مكانا له والسموات مكان عبيده ، والأقرب إلى القول أن يكون تهيئة مكان نفسه مقدّما على تهيئة مكان العبيد ، لكن من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش لقوله تعالى - ان ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش - وكلمة ثم للتراخي .

الحجة الرابعة عشرة : قوله تعالى - كل شيء هالك إلا وجهه - ظاهر الآية يقتضى فناء العرش وفناء جميع الأحياء والجّهات ، وحينئذ يبقى الحق سبحانه وتعالى منزها عن الحيز والجهة ، وإذا ثبت ذلك امتنع أن يكون الآن في جهة والازم وقوع التنير في الذات فان قيل : الحيز والجهة ليس شيئا موجودا حتى يصير هالكا فانيا . قلنا الاحياز والجّهات أمور مختلفة بحقائقها متباينة بماهاياتها بدليل أنكم قلتم إنه يجب حصول ذات الله تعالى في جهة فوق ويمتنع حصول ذاته في سائر الجّهات ، فلو لا أن جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجّهات لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر الجّهات في هذه الخاصة ، وهذا الحكم ، وأيضا فلأننا نقول هذا الجسم حصل في هذا الحيز بعد أن كان حاصلا في حيز آخر ، فهذه الأحياز معدودة متباينة متعاقبة ، والعدم المحض لا يكون كذلك ، فثبت أن هذه الأحياز أمور متخالفة بالحقائق متباينة بالعدد ، وكل ما كان

كذلك امتنع أن يكون عدما محضاً فكان أمراً موجوداً، وإذا ثبت هذا دخل تحت قوله تعالى - كل شيء هالك إلا وجهه - وإذا هلك الحيز والجهة بقي ذات الله تعالى منزها عن الحيز وبقيّة الكلام قد تقدمت .

الحجة الخامسة عشرة : قوله تعالى - هو الأوّل والآخِر - فهذا يقتضى أن يكون ذاته متقدما في الوجود على كل ما سواه ، وأن يكون متأخراً في الوجود عن كل ما سواه ، وذلك يقتضى أنه كان موجوداً قبل الحيز والجهة ، ويكون موجوداً بعد فناء الحيز والجهة ، وإذا ثبت هذا فالتقريب ما ذكرناه في الحجة الثالثة عشرة والرابعة عشرة .

الحجة السادسة عشرة : قوله تعالى - واسجد واقترب - ولو كان في جهة الفوق لكانت السجدة تفيد البعد من الله تعالى لا القرب منه ، وذلك خلاف الأصل .

الحجة السابعة عشرة : قوله تعالى - فلا تجعلوا الله أنداداً - والنّدّ المثل ، ولو كان تعالى جسماً لكان مثلاً لكل واحد من الأجسام لما سنيين ان شاء الله تعالى أن الأجسام كلها متماثلة حينئذ يكون النّدّ موجوداً على هذا التقدير ، وذلك على مضادة هذا النص .

الحجة الثامنة عشرة : الحديث المشهور ، وهو ما روى « أبو عمران ابن الحصين قال يارسول الله أخبرنا عن أوّل هذا الأمر . فقال كان الله ولم يكن معه شيء » . وقد دللنا مراراً كثيرة على أنه تعالى لو كان مختصاً

بالجيز والجهة لكان ذلك الجيز شيئاً موجوداً معه ، وذلك على تقيض هذا النص .

الحجة التاسعة عشرة : روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له أين كان ربنا؟ قال كان في عماء ليس تحته ماء^(١) ، ولا فوقه هواء ، فقيل العماء بالمد: النيم الرقيق . وأما العمى بالقصر ، فهو عبارة عن الحالة المضادة للبصر . فقال بعض العلماء : يجب أن تكون الرواية الصحيحة هي الرواية بالقصر ، وحينئذ يدل على نفي الجهة ، لأن الجهة إذا لم تكن موجودة لم تكن مرئية فأمكن جعل العمى عبارة عن عدم الجهة . ويتأكد هذا بقوله عليه السلام : ليس تحته ماء ، ولا فوقه هواء .

واعلم أن هذه الوجوه التي ذكرناها بعضها قوى وبعضها ضعيف وكيفما كان الأمر فقد ثبت أن في القرآن والأخبار دلائل كثيرة تدل على تنزيه الله تعالى عن الجيز والجهة ، وبالله التوفيق .

الفصل الثالث

في إقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز أثبتة .

اعلم أنا إذا دللنا على أنه تعالى ليس بمتحيز فقد دللنا على أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر فرد ، لأن المتحيز إن كان منقسماً ، فهو الجسم ،

(١) هذا يخالف الرواية المشهورة القائلة : ليس تحته هواء ولا فوقه هواء . ثم انظر كيف يمكن جعل العمى بالقصر عبارة عن عدم الجهة مع أن المشهور على ألسنة العرفاء الذين هم أدري بمحقق التأويل رواية المد ويقولون إن المراد بالعماء حقيقة لطيفة ربانية ورقيقة نورانية انتهى .

وإن لم يكن منقسماً ، فهو الجوهر الفرد . فنقول الذى يدل على أنه تعالى ليس بمتحيز وجوه :

البرهان الأول : أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان ممثلاً لسائر المتحيزات فى تمام الماهية وهذا ممتنع ، فكونه متحيزاً ممتنع ، وإنما قلنا إنه تعالى لو كان متحيزاً لكان ممثلاً لسائر المتحيزات فى تمام الماهية ، لأنه لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات فى كونه متحيزاً ، ثم بعد هذا لا يخلو إما أن يقال إنه مخالف غيره من الأجسام فى ماهيته الخصوصية ، وإما أن لا يخالفه فى الحقيقة ، والقسم الأول باطل فتعين الثانى ، وحينئذ يحصل منه أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مثلاً لسائر المتحيزات فيفتقر ههنا إلى بيان أنه يمتنع أن يكون مساوياً لسائر المتحيزات فى عموم التحيزية ومخالفها فى ماهيته الخصوصية . فنقول الدليل على أن ذلك ممتنع هو أن بتقدير أن يكون مساوياً لسائر المتحيزات فى التحيزية ومخالفها فى الخصوصية كان ما به الاشتراك مغايراً لا بحالة لما به الامتياز فحينئذ يكون عموم التحيزية مغايراً لخصوص ذاته الخصوصية ، وحينئذ نقول إما أن يكون الذات هى التحيزية ، ويكون تلك الخصوصية صفة لتلك الذات ، وإما أن يقال التحيزية صفة ، وتلك الخصوصية هى الذات . أما القسم الأول فانه يقتضى حصول المقصود ، لأنه إذا كان مجرد التحيزية هو الذات وثبت أن مجرد التحيزية أمر

مشترك فيه بينه وبين سائر المتحيزات فينبذ يحصل منه أن بتقدير أن يكون تعالى متحيزاً كانت ذاته مماثلة لذوات سائر المتحيزات ، وليس المطلوب إلا ذلك . وأما القسم الثانى ، وهو أن يقال الذات هى تلك الخصوصية والصفة هى المتحيزية فنقول : هذا محال ، وذلك لأن تلك الخصوصية من حيث إنها هى مع قطع النظر عن المتحيزية ، إما أن يكون لها اختصاص بالحيز ، وإما أن لا يكون كذلك والأول محال ، لأن كل ما كان حاصلًا فى حيز وجهة على سبيل الاستقلال كان متحيزاً ، فلو كانت تلك الخصوصية التى فرضناها خالية عن التحيز حاصلة فى الحيز لكان الخالى عن التحيز متحيزاً ، وذلك محال . وأما القسم الثانى ، وهو أن يقال إن تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الأحياز والجهات فنقول إنه يمتنع أن تكون المتحيزية صفة قائمة بها ، لأن تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الأحياز والجهات والمتحيزية أمر لا يعقل إلا أن يكون حاصلًا فى الجهات والشئ الذى يجب أن يكون حاصلًا فى الجهات يمتنع أن يكون حاصلًا فى الشئ الذى يمتنع حصوله فى الجهة ، وإذا لم تكن المتحيزية صفة للشئ كان نفس الذات وحينئذ يلزم أن يكون الأشياء المتساوية فى المتحيزية متساوية فى تمام الذات ، فثبت بما ذكرنا أن المتحيزات يجب أن تكون كلها متساوية فى تمام الماهية ، وهذا برهان قاطع فى تقرير هذه المقدمة ، وإنما قلنا إنه يمتنع أن يكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام فى تمام الماهية لوجوه :

الأول : أن من حكم التماثلين الاستواء في جميع اللوازم ، فيلزم من قدم ذات الله تعالى قدم سائر الأجسام أو من حدوث سائر الأجسام حدوث ذات الله تعالى ، وذلك محال .

الثاني : أن المثليين يجب استوائهما في جميع اللوازم فكما صح على سائر الأجسام خلوها عن صفة العلم والقدرة والحياة وجب أن يصح على ذاته اخلو عن هذه الصفات فيثبت يكون اتصاف ذاته بحياته وعلمه وقدرته من الجائزات ، وإذا كان الأمر كذلك امتنع كون تلك الذات موصوفا بالحياة والعلم والقدرة إلا بإيجاد موجد وتخصيص مخصص ، وذلك يقتضى احتياجه إلى الإله فيثبت كل ما كان جسما كان محتاجا إلى الإله ، وهذا يقتضى أن الإله يمتنع أن يكون جسما .

الثالث : أنه لما كان ذاته تعالى مساوية لنوات سائر المتحيزات ، فكما صح في سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب أن يكون ذاته أيضاً كذلك ، فعلى هذا التقدير يلزم أن يكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون ، وكل ما كان كذلك وجب القول بكونه محدثا لما ثبت في تقرير هذه الدلائل في مسألة حدوث الأجسام ولما كان محدثا وحدثه محال ، فكونه جسما محال .

الرابع : أنه لو كان جسما لكان مؤتلف الأجزاء وتلك الأجزاء تكون متماثلة بأعيانها ، وهى أيضاً مماثلة لأجزاء سائر الأجسام ، وعلى هذا التقدير كما صح الاجتماع والاقتران على سائر الأجسام وجب

أن يصح على تلك الأجزاء ، وعلى هذا التقدير لا بدّ له من مركب ومؤلف ، وذلك على إله العالم محال .

البرهان الثانى : فى بيان أنه يمتنع أن يكون متحيزاً هو أنه لو كان متحيزاً لكان متناهيًا ، وكل متناه ممكن ، وكل ممكن محدث ، فلو كان متحيزاً لكان محدثاً ، وهذا محال فذاك محال .

أما المقدمة الأولى : وهى بيان أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان متناهيًا فالدليل عليه أن كل مقدار فانه يقبل الزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك فهو متناه ، وهذا يدل على أن كل متحيز فهو متناه وشرح هذا الدليل قد قررناه فى سائر كتبنا .

وأما المقدمة الثانية : وهى بيان أن كل متناه ، فهو ممكن ، فذلك لأن كل ما كان متناهيًا ، فان فرض كونه أزيد قدراً أو أنقص قدراً أمر ممكن والعلم بثبوت هذا الامكان ضرورى ، فنبت أن كل متناه ، فهو فى ذاته ممكن .

وأما المقدمة الثالثة : وهى بيان أن كل ممكن محدث ، فهو أنه لما كان الزائد والناقص والمساوى متساوية فى الامكان امتنع رجحان بعضها على بعض إلا لمرجح ، والافتقار إلى المرحح إما أن يكون حال وجوده أو حال عدمه ، فان كان حال وجوده فانه يكون إما حال بقاءه أو حال حدوثه ويمتنع أن يفتقر إلى المؤثر حال بقاءه ، لأن المؤثر تأثيره بالتكوين ، فلو افتقر حال بقاءه إلى المؤثر لزم تكوين الكائن وتحصيل

الحاصل وذلك محال ، فلم يبق إلا أن يحصل الافتقار إما حال حدوثه أو حال عدمه ، وعلى التقديرين فإنه يلزم أن يكون كل ممكن محدثاً ، فثبت أن جسم متناه ، وكل متناه ممكن وكل ممكن محدث ، فثبت أن كل جسم محدث والاله يتمتع أن يكون محدثاً وبالله التوفيق .

البرهان الثالث : لو كان إله العالم متحيزاً لكان محتاجاً إلى الغير وهذا محال فكونه متحيزاً محال ، يبان الملازمة أنه لو كان متحيزاً لكان مساوياً لغيره من المتحيزات في مفهوم كونه متحيزاً ولكان مغالفاً لها في تعيينه وتشخصه ، ثم نقول إن بعد حصول الامتياز بالتعين إما أن يحصل الامتياز في الحقيقة وعلى هذا التقدير يكون المتحيز جنساً تحته أنواع .

أحدها : واجب الوجود ، وإما أن لا يحصل الامتياز في الحقيقة ، وعلى هذا التقدير يكون المتحيز نوعاً تحته أشخاص أحدها واجب الوجود ، فنقول : الأول باطل ، لأن على هذا التقدير يكون ذاته مركباً من الجنس والفصل ، وكل مركب فهو مفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره ، فكل مركب ، فهو مفتقر إلى غيره ، فلو كان واجب الوجود متحيزاً لكان مفتقراً إلى غيره والثاني أيضاً باطل ، لأن على هذا التقدير يكون تعيينه زائداً على ماهية النوعية وذلك التعيين لا بد له من مقتضى وليس هو تلك الماهية ، وإلا لكان نوعه منحصرّاً في شخصه وقد فرضنا أنه ليس كذلك فلا بدّ وأن يكون المقتضى لذلك التعيين شيئاً غير تلك

الماهية ، وغير لوازم تلك الماهية فيكون محتاجا إلى غيره ، فثبت أنه لو كان متحيزاً لكان محتاجاً إلى غيره ، وذلك محال لأنه واجب الوجود لذاته وواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغيره ، فثبت أن كونه متحيزاً محال .

البرهان الرابع : لو كان إله العالم متحيزاً لكان مركباً ، وهذا محال فكونه متحيزاً محال ، يبان الملازمة من وجهين .

أحدهما : وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد أن كل متحيز ، فلا بد ، وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني ، وكل ما كان كذلك ، فهو منقسم ، فثبت أن كل متحيز ، فهو منقسم مركب .

الثاني أن كل متحيز فاما أن يكون قابلاً للقسمة أولاً يكون . فان كان قابلاً للقسمة كان مركباً مؤلفاً ، وإن كان غير قابل للقسمة ، فهو الجوهر الفرد ، وهو في غاية الصغر والحقارة ، وليس في العقلاء أحد يقول هذا القول ، فثبت أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مؤلفاً منقسماً ، وذلك محال ، لأن كل ما كان كذلك ، فهو مفتقر في حقيقته إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب ، فهو مفتقر في الحقيقة إلى غيره ، وكل ما كان كذلك ، فهو ممكن لذاته فكل مركب ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا لذاته ، وذلك محال فيمتنع أن يكون متحيزاً .

البرهان الخامس : أنه لو كان متحيزاً لكان مركباً من الأجزاء إذ

ليس في العقلاء من يقول إنه في حجم الجوهر الفرد ؛ ولو كان مركباً من الأجزاء ، فاما أن يكون الموصوف بالعلم والقدرة والحياة جزءاً واحداً من ذلك المجموع أو يكون الموصوف بهذه الصفات بمجموع تلك الأجزاء ، فان كان الأوّل كان إله العالم هو ذلك الجزء الواحد ، فيكون إله العالم في غاية الصغر والحقارة ؛ وقد بينا أنه ليس في العقلاء من يقول بذلك ، وإن كان الثاني فلما أن يقال القائم بمجموع تلك الأجزاء علم واحد وقدرة واحدة أو يقال القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة ، والأوّل محال لأنه يقتضى قيام الصفة الواحدة بالتحالّ الكثيرة وذلك محال ، وإن كان الثاني لزم أن يكون كل واحد منها إلهاً قديماً ، وذلك يقتضى تكثر الآلهة ، وهو محال . فان قيل هذا يشكّل بالانسان ، فان ما ذكرتم قائم فيه بعينه فيلزم أن لا يكون جسماً ، وهذه مكابرة فانا نعلم بالضرورة أن الانسان ليس إلا هذه البنية ، ثم نقول لم لا يجوز أن يقال قام علم واحد بمجموع تلك الأجزاء إلا أنه انقسم ذلك المجموع وقام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء من ذلك العلم ، وأيضاً لم لا يجوز أن يقول قام كل واحد من تلك الأجزاء علم بعلوم واحد وقدرة على مقدور واحد ، وبهذا الطريق كان مجموع الأجزاء عالماً بجملة المعلومات قادراً على جملة المقدورات . والجواب عن السؤال الأوّل أن نقول : أما الفلاسفة فقد طردوا قولهم وزعموا أن الانسان ليس عبارة عن هذه البنية ، فان الانسان عبارة

عن الشيء الذى يشير إليه كل انسان بقوله أنا ، وذلك الشيء موجود ليس بجسم ولا جسمانى قالوا : وأما قول من يقول بأن هذا باطل بالضرورة لأن كل أحد يعلم أن الانسان ليس إلا هذه البنية المخصوصة فقد أجابوا عنه بأن الانسان مغاير لهذه البنية المشاهدة ، ويدل عليه وجوه :

الأول : أنا قد نعقل أنفسنا حال ما نكون غافلين عن جملة أعضائنا الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لغير المعلوم .

الثانى : أتى أعلم بالضرورة أتى أنا الانسان الذى كنت موجوداً قبل هذه المدة بمخمين سنة . وجملة أجزاء هذه البنية متبدلة بسبب السمن والهزال والصحة والمرض والباقي مغاير لما ليس بباقي .

الثالث : أن المشاهد ليس إلا السطح الموصوف باللون المخصوص وباتفاق العقلاء ليس الانسان عبارة عن هذا القدر ، فثبت أن الانسان ليس بمشاهد ألبته . وأما سائر الطوائف والفرق فقد ذكروا الفرق بين الشاهد والغائب من وجهين :

أحدهما : قال الأشعرى كل واحد من أجزاء الانسان موصوف بعلم على حدة وقدرة على حدة ، وهذا يقتضى أن يكون هذا البدن مركباً من أشياء كثيرة ، وكل واحد منها عالم قادر حي ، وهذا مما لا تراعى فيه ، وأما التزام ذلك فى حق الله سبحانه وتعالى ، فانه يقتضى تعدد الآلهة ، وذلك محال فظهر الفرق .

الثاني : قال ابن الراوندى الانسان جزء واحد لا يتجزأ فى القلب .
وهذا يقتضى أن يكون الانسان فى غاية الحقارة ، وذلك غير ممتنع أما
لوقلنا بمثله فى حق الله تعالى يلزم كونه فى غاية الحقارة ، وذلك لم يقل به
عاقل ، وأما السؤال الثانى ، وهو قوله لم لا يجوز أن يقال العلم ينقسم
فقال بكل واحد من تلك الأجزاء جزء واحد من ذلك ، فنقول : هذا
محال ، لأن كل واحد من أجزاء العلم ، إما أن يكون علما ، وإما أن
لا يكون علما فان كان الأول كان القائم بكل واحد من تلك الأجزاء
علما على حدة ، وذلك غير هذا السؤال ، وإن كان الثانى لم يكن شيء
من تلك الأجزاء موصوفا بالعلم والمجموع ليس إلا تلك الأمور فوجب
أن لا يكون المجموع موصوفا بالعلم والقدرة ، وأما السؤال الثالث ،
وهو قولهم كل واحد من تلك الأجزاء يكون موصوفا بعلم متعلق
بمعلوم معين وبقدرة متعلقة بمقدور معين ، فنقول : هذا أيضا محال ، لأنه
يقتضى كون كل واحد من تلك الأجزاء عالما بمعلومات معينة قادرا على
مقدورات معينة فيرجع حاصل الكلام إلى اثبات آلهة كثيرة كل
واحد منها مخصوص بمعرفة بعض المعلومات ، وبالقدرة على بعض
المقدورات ، وذلك يناقض القول بأن إله العالم موجود واحد والله أعلم .
البرهان السادس : أنه تعالى لو كان جسما لكانت الحركة ، إما أن
تكون جائزة عليه أولا تكون جائزة ، والقسم الأول باطل ، لأنه لما لم
يتمنع أن يكون الجسم الذى تكون الحركة عليه جائزة إلهيا فلم لا يجوز

أن يكون إله العالم هو الشمس أو القمر أو الفلك ، وذلك لأن هذه الأجسام ليس فيها عيب يمنع من إلهيتها إلا أمور ثلاثة : وهى كونها مركبة من الأجزاء وكونها محدودة متناهية وكونها موصوفة بالحركة والسكون ، فإذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الإلهية فكيف يمكن الطعن فى إلهيتها ، وذلك عين الكفر والالحاد وانكار الصانع تعالى .
والقسم الثانى : هو أن يقال إنه تعالى جسم ، ولكن الانتقال والحركة عليه محال ، فنقول هذا باطل من وجوه :

الأول : أن هذا يكون كالزمن المقعد الذى لا يقدر على الحركة ، وهذا صفة نقص ، وهو على الله تعالى محال .

الثانى : أنه تعالى لما كان جسما كان مثلاً لسائر الأجسام فكانت الحركة جائزة عليه .

الثالث : أن القائلين بكونه جسماً مؤلفاً من الأجزاء والأبعاد لا يمنعون من جواز الحركة عليه ، فإنهم يصفونه بالذهاب والحجى فتارة يقولون إنه جالس على العرش وقدماء على الكرسي ، وهذا هو السكون وتارة يقولون إنه ينزل إلى السماء الدنيا ، وهذا هو الحركة ، فهذا مجموع الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وبالجملة فليس بمتحيز .
أما شبه الخصم فن وجوه :

الشبهة الاولى : أن العالم موجود والبارى تعالى موجود ، وكل موجودين ، فلا بد ، وأن يكون أحدهما سارياً فى الآخر أو مبايناً عنه .

بالجهة وكون البارى تعالى ساريا فى العالم محال فلا بدّ وأن يكون مباينا عنه بالجهة ، وكل ما كان كذلك فهو متحيز ، ثم إنه إما أن يكون غير منقسم فيكون فى الصغر والحقارة كالجوهر الفرد وهو محال ، وإما أن يكون شيئا كثيرا مركبا من الأجزاء والأبعاد ، وهو المقصود .
 الشبهة الثانية : أنا لم نشاهد حيا عالما قادرا إلا وهو جسم واثبات شىء على خلاف المشاهدة لا يقبله العقل ، ولا يقربه القلب فوجب القول بكونه تعالى جسما .

الشبهة الثالثة : أن إله العالم يجب أن يكون عالما بهذه الجسمانيات ، والعالم بها يجب أن يحصل فى ذاته صورها ، ومن كان كذلك يجب أن يكون جسما ، فهذه مقدمات ثلاث متى ظهرت لزم القول بأنه جسم .
 أما المقدمة الأولى : فقد اتفق المسلمون عليها ، وأيضاً فهذه الأجسام الموصوفة بهذه المقادير فلا بدّ لها من خالق وذلك الخالق هو الله تعالى وخالق الشىء لا بدّ وأن يكون عالما به ، فثبت أن خالق العالم عالم بهذه الجسمانيات .

وأما المقدمة الثانية : فهي فى بيان أن العالم بهذه الجسمانيات يجب أن يحصل فى ذاته صور الجسمانيات فالدليل عليه أن خالقها يجب أن يكون عالما بها قبل وجودها وإلا لم يصح منه خلقها وإيجادها ، والعالم بالشىء يجب أن يتميز ذلك فى علمه عن سائر المعلومات ؛ وإلا لم يكن عالما به ، وإذا تميز ذلك المعلوم عن غيره ، فذلك المعلوم ليس عدما

محضاً ، لأن العدم المحض لا يحصل فيه الامتياز ، فذلك المعلوم يجب أن يكون أمراً موجوداً وهو غير موجود في الخارج ، لأن الكلام فيما إذا علمها قبل وجودها ، ولما لم يكن وجوده في الخارج وجب أن يكون وجوده في علم صانع العالم . وأما المقدمة الثالثة ، وهى فى بيان أن من يحصل فى ذاته صور الجسمانيات وجب أن يكون جسماً ، فالدليل عليه أن من علم مربعا بمنحنا بمربعين متساويين وجب أن يحصل هذا فى ذات ذلك العالم ، وذلك العالم لا بدّ وأن يميز بين ذينك المربعين المتطرفين ، وذلك الامتياز ليس فى الماهية ، ولا فى لوازمها ، لأنهما متماثلان فى الماهية فلا بدّ وأن يكون بالعوارض ، ولو كان محلاهما واحداً لامتنع امتياز أحدهما عن الآخر بشئ من العوارض ، لأن المثلين إذا حصلوا فى محل واحد فكل عارض يعرض لأحدهما ، فهو بعينه عارض للآخر ، وذلك يمنع من حصول الامتياز ، ولما بطل هذا وجب أن يكون محل أحد المربعين مغايراً لمحل المربع الآخر حتى يكون امتياز أحد المحليين عن الثانى سبباً لامتياز احدى الصورتين عن الأخرى وامتياز أحد المحليين عن الثانى لا يحصل إلا إذا كان ذلك المحل جسماً منقسماً ، فثبت أن خالق العالم مدرك للجسمانيات ، وثبت أن كل من كان كذلك فهو جسم ، فيلزم أن يكون إله العالم جسماً .

الجواب عن الشبهة الأولى أنا ينأ أن قولهم كل موجودين فلما أن يكون أحدهما حالاً فى الآخر أو مبايناً عنه بالجهة مقدمة غير بديهية بل

مقدمة محتاجة في النفي والاثبات إلى برهان منفصل فسقط الكلام .
والجواب عن الشبهة الثانية ما بيناه أنه لا يلزم من عدم النظر للشيء عدم
ذلك الشيء فسقطت هذه الشبهة .

والشبهة الثالثة ساقطة أيضاً ، والدليل عليه أنه يمكننا تخيل صورة
الشجر والخليل ، فهذه الصورة لو كانت منقشة في ذاتنا لكانت ذاتنا
إما أن يكون هو هذا الجسم ، وإما أن يكون جوهرًا مجردًا ، والأول محال
لأننا نعلم بالضرورة أن الأشياء العظيمة لا يمكن انطباعها في المحل
الصغير ، وأما الثاني فانه اعتراف بأن صور المحسوسات يمكن انطباعها
فيما لا يكون جسمًا ، وذلك يوجب سقوط هذه الشبهة وبالله التوفيق .

الفصل الرابع

في إقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصا بمحيز وجهة
يعنى أنه يصح أن يشار إليه بالحس بأنه ههنا أو هنالك ، وذلك
أنه لم يخل إما أن يكون منقسما أو غير منقسم ، فان كان منقسما كان
مركبًا ، وقد تقدم إبطاله ، وان لم يكن منقسما كان في الصغر والحقارة
كالجزء الذي لا يتجزأ ، وذلك باطل باتفاق كل العقلاء ، وأيضاً فلأن
من ينفي الجوهر الفرد يقول ان كل ما كان مشاراً إليه بحسب الحس
بأنه ههنا أو هنالك ، فانه لا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الآخر ، وذلك
يوجب كونه منقسما ، فنبت أن القول بأنه مشار إليه بحسب الحس
يفضي إلى هذين القسمين الباطلين ، فوجب أن يكون القول به باطلاً ،
فان قيل لم لا يجوز أن يقال انه تعالى واحد منزّه عن التأليف والتركيب ،

ومع كونه كذلك فانه يكون عظيماً . والعظيم يجب أن يكون مركباً
 منقسماً ، وذلك يناق كونه أحداً . قلنا سلمنا أن العظيم يجب أن يكون
 منقسماً في الشاهد فلم قلتم إنه يجب أن يكون في الغائب كذلك ، فان
 قياس الغائب على الشاهد من غير جامع باطل ، وأيضاً لم لا يجوز أن يكون
 غير منقسم ويكون في غاية الصغر . وهو يقتضى أنه حقير ، وذلك على الله
 تعالى محال . قلنا الذى لا يمكن أن يشار إليه ألبتة ، ولا يمكن أن يحسَّ
 به يكون كالعدم ، فيكون أشدَّ حقارة ، وإذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك ،
 والجواب على الأوّل أن تقول إنه إذا كان عظيماً فلا بدّ وأن يكون
 منقسماً ، وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل هذا بناء
 على البرهان القطعى ، وذلك لأننا إذا أشرنا الى نقطة لا تنقسم ، فاما أن
 يحصل فوقها شيء آخر أو لا يحصل ، فان حصل فوقها شيء آخر كان
 ذلك فوقانى مغايراً له ، اذ لو جاز أن يقال إن هذا المشار اليه عينه لاغيره
 جاز أن يقال هذا الجزء عين ذلك الجزء فيفيض الى تجويز أن الجبل شيء
 واحد وجزء لا يتجزأ مع كونه جبلاً ، وذلك شكل فى البديهيات .
 فثبت أنه لا بدّ من التزام التركيب والاقسام ، وإما أن لا يحصل فوقها
 شيء آخر ولا على يمينها ولا على يسارها ولا من تحتها ، فينثذ يكون
 نقطة غير منقسمة وجزء لا يتجزأ ، وذلك باتفاق العقلاء باطل ، فثبت
 أن هذا ليس من باب قياس الشاهد على الغائب ، بل هو مبنى على
 التقسيم الدائر بين النفي والاثبات . واعلم أن الحنابلة القائلين بالتركيب

والتأليف أسعد حالا من هؤلاء الكرامية ، وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركبا من الأجزاء والأبعاد ، أما هؤلاء الكرامية فانهم زعموا أنه مشار إليه بحسب الحس وزعموا أنه غير متناه . ثم زعموا أنه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة فلا جرم صار قولهم قولاً على خلاف بديهية العقل ، أما قولهم الذى لا يحس به ولا يشار اليه أشدّ حقارة من الجزء الذى لا يتجزأ قلنا كونه موصوفاً بالحقارة انما يلزم لو كان ذا حيز ومقدار حتى يقال إنه أصغر من غيره ، أما اذا كان منزهاً عن الحيز والمقدار فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة فى الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة .

البرهان الثانى : فى بيان أنه يمتنع أن يكون مختصاً بالحيز والجهة أنه لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان محتاجاً فى وجوده إلى ذلك الحيز وتلك الجهة ، وهذا محال فكونه فى الحيز والجهة محال ، ببيان الملازمة أن الحيز والجهة أمر موجود ، والدليل عليه وجوه :

الأول : هو أن الأحياز الفوقانية مخالفة فى الحقيقة ، والماهية للأحياز التحتانية بدليل أنهم قالوا يجب أن يكون الله تعالى تعالى مختصاً بجهة فوق ويمتنع حصوله فى سائر الجهات والأحياز يعنى التحت واليمين واليسار ولولا كونها مختلفة فى الحقائق والماهيات لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى فى جهة فوق ويمتنع حصوله فى سائر الجهات ، وإذا

ثبت أن هذه الأحياز مختلفة في الماهية وجب كونها أموراً موجودة لأن عدم المحض يمتنع كونه كذلك .

الثاني : هو أن الجهات مختلفة بحسب الإشارات ، فإن جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الإشارة ، وعدم المحض ، والنقي الصرف يتمتع تمييز بعضه عن بعض في الإشارة الحسية .

الثالث : أن الجوهر إذا انتقل من حيز إلى حيز فالتروك مغاير لا محالة للمطلوب والمنتقل عنه مغاير للمنتقل إليه ، فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الحيز والجهة أمر موجود . ثم إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه ، وأما الذي يكون مختصاً بالحيز والجهة ، فانه يكون مفقراً إلى الحيز والجهة ، فإن الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز مستحيل عقلاً حصوله لاختصاص بالجهة ، فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفقراً في وجوده إلى الغير ، وإنما قلنا إن ذلك محال لوجوه :

الأول : أن المفقتر في وجوده إلى الغير يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، وكل ما كان كذلك كان ممكناً لذاته ، وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال .

الثاني : أن المسمى بالحيز والجهة أمر متركب من الأجزاء والأبعاد لما بيننا أنه يمكن تقديره بالذراع والشبر ويمكن وصفه بالزائد والناقص وكل ما كان كذلك كان مفقراً إلى غيره والمفقتر إلى غيره ممكن لذاته ،

قال شيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته ، فلو كان الله تعالى مفتقراً إليه لكان مفتقراً إلى الممكن والمفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكناً لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته ، وهو محال .

الثالث : لو كان البارئ تعالى أزلاً وأبداً مختصاً بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجوداً في الأزل ، فيلزم اثبات قديم غير الله تعالى ، وذلك محال باجماع المسلمين ، فثبت بهذه الوجوه أنه لو كان في الحيز والجهة يلزم هذه المحذورات فيلزم امتناع كونه تعالى في الحيز والجهة . فان قيل لا معنى لكونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة إلا كونه تعالى مبيناً عن العالم منفرداً عنه ممتازاً عنه وكونه تعالى كذلك لا يقتضى أمراً آخر سوى ذات الله تعالى . فبطل قواكم : لو كان تعالى في الجهة لكان مفتقراً إلى الغير ، والذي يدل على صحة ما ذكرناه أن العالم لا نزاع في أنه مختص بالحيز والجهة وكونه مختصاً بالحيز والجهة لا معنى له إلا كونه البعض منفرداً عن البعض ممتازاً عنه ، فاذا عقلنا هذا المعنى ههنا فلم لا يجوز مثله في كون البارئ تعالى مختصاً بالجهة والحيز . الجواب أما قوله : الحيز والجهة ليس أمراً موجوداً ، فجوابه أنا بينا بالبراهين القاطعة أنها أشياء موجودة ، وبعد قيام البراهين على صحته لا يبقى في صحته شك ، وأما قوله المراد من كونه مختصاً بالحيز والجهة كونه تعالى منفرداً عن العالم أو ممتازاً عنه أو مبيناً عنه ، قلنا هذه الألفاظ كلها مجملة ، فان الانفراد والامتيان والمباينة قد تذكر ويراد بها

المخالفة في الحقيقة والماهية ، وذلك مما لا نزاع فيه ، ولكنه لا يقتضى
الجهة ، والدليل على ذلك هو أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز
والجهة ، وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة ، فإن امتياز ذات الله تعالى
عن الجهة لا تكون بجهة أخرى وإلا لزم التسلسل ، وقد تذكر هذه
الألفاظ ويراد بها الامتياز في الجهة ، وهو كون الشيء بحيث يضح أن
يشار إليه بأنه ههنا أو هناك ، وهذا هو مراد الخصم من قوله انه مبين
عن العالم أو منفرد عنه وممتاز عنه إلا أنا بينا بالبراهين القاطعة أن هذا
يقتضى كون ذلك الحيز أمراً موجوداً ويقتضى أن المتحيز محتاج إلى الحيز
قوله الأجسام حاصلة في الأحياز فنقول غاية ما في الباب أن يقال الأجسام
تحتاج إلى شيء آخر ، وهذا غير ممتنع ، أما كونه تعالى محتاجاً في وجوده
إلى شيء آخر فممتنع ، فظهر الفرق وبالله التوفيق .

البرهان الثالث : في بيان أنه يمتنع أن يكون تعالى مختصاً بالجهة
والحيز : هو أنه لو كان مختصاً بحيز وجهة لكان لا يخلو إما أن يقال إنه
غير متناه من جميع الجوانب أو يقال انه غير متناه من بعض الجوانب ،
ومتناه من سائر الجوانب أو يقال انه متناه من كل الجوانب والأقسام
الثلاثة باطلة فالقول بكونه مختصاً بجهة وحيز باطل ، أما قوائمه يمتنع
أن يكون غير متناه من جميع الجوانب فيدل عليه وجوه :
الأول : أن وجوده بعد لا نهاية له محال ، والدليل عليه أن فرض بعد

غير متناه يفضى إلى المحال ، فوجب أن يكون محالا ، وإنما قلنا انه يفضى إلى المحال لأننا إذا فرضنا بعدا غير متناه ، وفرضنا بعدا آخر متناهيا موازيا له ثم زال الخط المتناهي الموازى من الموازة إلى المسامته ، فنقول هذا يقتضى أن يحصل فى الخط الأول الذى هو غير متناه نقطة هى أول نقطة المسامته ، وذلك الخط المتناهي ما كان مسامتا للخط الغير المتناهي . ثم صار مسامتا له ، فكانت هذه المسامته فى أول أوان حدوثها لا بدّ وأن تكون مع نقطة معينة ، فتكون تلك النقطة هى أول نقط المسامته لكن كون ذلك الخط غير متناه يمنع من ذلك ، لأن المسامته مع النقطة الفوقانية يحصل قبل المسامته مع النقطة التحتانية ، فاذا كان الخط غير متناه فلا نقطة فيها إلا وفوقها نقطة أخرى ، وذلك يمنع من حصول المسامته فى المرة الأولى مع نقطة معينة ، فثبت أن هذا يقتضى أن يحصل فى خط الغير المتناهي نقطة هى أول نقط المسامته ، وأن لا يحصل ، وهذا المحال إنما زعم من فرضنا أن ذلك الخط غير متناه ، فوجب أن يكون ذلك محالا ، فثبت أن القول بوجود بعد غير متناه محال .

الوجه الثانى : هو أنه إذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا ، فعند هذا لا يمكن إقامة الدليل على أن العالم متناه بكليته ، وذلك باطل بالاجماع .

الوجه الثالث : أنه تعالى لو كان غير متناه من جميع الجوانب وجب

أن لا يخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته فحينئذ يلزم أن يكون العالم
مخالطاً لأجزاء ذاته ، وأن تكون القاذورات والنجاسات كذلك ، وهذا
لا يقوله عاقل .

أما القسم الثاني : وهو أن يقال انه غير متناه من بعض الجوانب ،
ومتناه من سائر الجوانب ، فهو أيضاً باطل لوجهين :

الأول : أن البرهان الذي ذكرناه على امتناع بعد غير متناه قائم
سواء قيل انه غير متناه من كل الجوانب أو من بعض الجوانب .

الثاني : أن الجانب الذي فرض أنه غير متناه والجانب الذي فرض
أنه متناه اما أن يكونا متساويين في الحقيقة والماهية ، واما أن
لا يكونا كذلك .

أما القسم الأول : فانه يقتضى أن يصحّ على كل واحد من هذين
الجانبين ما صحّ على الجانب الآخر ، وذلك يقتضى أن ينقلب الجانب
المتناهي غير متناه والجانب الغير المتناهي متناهي ، وذلك يقتضى جواز
الفصل والوصل والزيادة والنقصان في ذات الله تعالى ، وهو محال .

وأما القسم الثاني : وهو القول بأن أحد الجانبين مخالف للجانب
الثاني في الحقيقة والماهية فنقول : ان هذا محال من وجوه :

الأول : أن هذا يقتضى كون ذاته مركباً وهو باطل لما بينا .

الثاني : أننا بينا أنه لا معنى للتمييز إلا الشيء الممتد في الجهات المختص
بالأحياز وبيننا أن المقدار يمتنع أن يكون صفة ، بل يجب أن يكون ذاتاً

وبينا أنه متى كان الأمر كذلك كان جميع التحيزات متساوية ، وإذا كان كذلك امتنع القول بأن أحد جانبي ذلك الشيء مخالف للجانب الآخر في الحقيقة والماهية .

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال انه متناه من كل الجوانب فهذا أيضا باطل من وجهين :

الأول : أن كل ما كان متناهيًا من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك كان محدثًا على ما بيناه .

الثاني : أنه لما كان متناهيًا من جميع الجوانب فحينئذ يفرض فوقه أحياز خالية وجهات فارغة فلا يكون الله تعالى فوق جميع الأشياء ، بل تكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله تعالى ، وأيضا فهو تعالى قادر على خلق الجسم في الحيز الفارغ فلو فرض حيز خال لكان قادراً على أن يخلق فيه جسماً ، وعلى هذا التقدير يكون ذلك الجسم فوق الله تعالى ، وذلك عند الخصم محال . فثبت أنه تعالى لو كان في جهة لم يخل الأمر عن أحد هذه الأقسام الثلاثة وثبت أن كل واحد منها باطل محال فكان القول بأن الله تعالى في الحيز والجهة محال فان قيل أستم تقولون انه تعالى غير متناه في ذاته فيلزمكم جميع ما أئزمتموه علينا . قلنا الشيء الذي يقال له انه غير متناه على وجهين :

أحدهما : أنه غير مختص بحيز وجهة ، ومتى كان كذلك امتنع أنه يكون له طرف ونهاية وحد .

والثانى : أنه مختص بجهة وحيز إلا أنه مع ذلك ليس لذاته مقطع وحدّ فنحن إذا قلنا انه لا نهاية لذات الله تعالى عينا به التفسير الأول ، فان كان مرادكم ذلك فقد ارتفع الخلاف بيننا ، وان كان مرادكم هذا الوجه الثانى فحينئذ يتوجه عليكم ما ذكرناه من الدليل ، ولا ينقلب ذلك علينا لأننا لا نقول انه تعالى غير متناه بهذا التفسير حتى يلزمنا ذلك الا لازم فظهر الفرق والله أعلم .

البرهان الرابع : على أنه يمتنع أن يحصل فى الجهة والحيز هو أنه لو حصل فى شيء من الجهات والأحياز لكان اما أن يحصل مع وجوب أنه يحصل فيه أولا مع وجوب أن يحصل فيه والتقسيم باطلان ، فكان القول بأنه تعالى حاصل فى الجهة محالا ، وإنما قلنا انه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب لوجوه :

الأول : أن ذاته مساوية لذوات سائر الأجسام فى كونه حاصلًا فى الحيز ممتدا فى الجهة ، وإذا ثبت التساوى من هذا الوجه ثبت التساوى فى تمام الذات على ما بيناه فى البرهان الأول فى نقي كونه تعالى جسما ، وإذا ثبت التساوى مطلقا فكل ما صحّ على أحد المتساويين وجب أن يصحّ على الآخر ، ولما لم يجب فى سائر الذوات حصولها فى ذلك الحيز وجب أن لا يجب فى تلك الذات حصولها فى ذلك الحيز وهو المطلوب .

الثنى : أنه لو وجب حصوله فى تلك الجهة وامتنع حصوله فى سائر الجهات لكانت تلك الجهة مخالفة فى الماهية لسائر الجهات فحينئذ تكون

الجهات شيئاً موجوداً ، فإذا كان الله سبحانه وتعالى واجب الحصول في الجهة أزلاً وأبداً التزموا قديماً آخر مع الله تعالى في الأزل ، وذلك محال .
الثالث : لو جاز في شيء مختص بجهة معينة أن يقال ان اختصاصه بتلك الجهة واجب جاز أيضاً ادعاء أن بعض الأجسام حصل في حين معين على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجه عنه ، وعلى هذا التقدير لا يتمشى دليل حدوث الأجسام في ذلك ، فثبت أن القائل بهذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الأجسام بل يلزمه تجويز أن يكون بعضها قديماً .

الرابع : وهو أننا نعلم بالضرورة أن الأحياء بأسرها متساوية لأنها فراغ محض وخلاء صرف ، وإذا كانت بأسرها متساوية يكون حكمها واحداً ، وذلك يمنع من القول بأنه تعالى واجب الاختصاص ببعض الأحياء على التعيين . فان قالوا لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى ؟ قلنا هذا باطل لوجهين :

أحدهما : أن قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم المحض ، فلم يكن هناك فوق ولا تحت ، فبطل قولكم .

الثاني : أنه لو كان الفوق متميزاً عن التحت بالتمييز الذاتي لكانت الجهات أمورا وجودية ممتدة قابلة للتقسام ، وذلك يقتضى تقدم الجسم لأنه لا معنى للجسم إلا ذلك .

الثالث : هو أنه لو جاز أن يختص ذات الاله تعالى ببعض الجهات

على سبيل الوجوب مع كون الأحياز متساوية في العقل لجواز اختصاص بعض الحوادث المعينة ببعض الأوقات دون البعض على سبيل الوجوب مع كونها متساوية في العقل ، وعلى هذا التقدير يلزم استغناؤها عن الصانع ، ولجواز أيضاً اختصاص عدم القديم ببعض الأوقات على سبيل الوجوب ، وعلى هذا التقدير ينسد باب إثبات الصانع وباب إثبات وجوبه وقدمه .

الخامس : أنه لو حصل في حيز معين مع أنه لا يمكنه الخروج لكان كالمفلوج الذي لا يمكنه أن يتحرك أو كالمربوط بالمنوع عن الحركة ، وكل ذلك نقص والنقص على الله تعالى محال . وأما القسم الثاني : وهو أن يقال أنه تعالى لو حصل في الحيز مع جواز كونه حاصلًا فيه ، فنقول هذا محال لأنه لو كان كذلك لما ترجح وجود ذلك الاختصاص إلا بفعل فاعل وتخصيص مخصص ، وكل ما كان كذلك فالفاعل يتقدم عليه فيلزم أن لا يكون حصول ذات الله تعالى في الحيز أزلياً لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزلياً ، وإذا كان الأزلي مبرأً عن الوضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذلك مختصاً بالحيز ، وإلا لزم وقوع الانقلاب في ذاته تعالى وأنه محال ، وبالله التوفيق .

البرهان الخامس : هو أن الأرض كرة ، وإذا كان كذلك امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة . بيان الأول : أنه إذا حصل خسوف قري ، فاذا سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتدائه قالوا أنه حصل في أول الليل ،

وإذا سألنا سكان أقصى المغرب قالوا انه حصل في آخر الليل ، فعلما أن أول الليل في أقصى الشرق هو بعينه آخر الليل في أقصى المغرب ، وذلك يوجب كون الأرض كرة ، وإنما قلنا ان الأرض لو كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء من الأحياز ، وذلك لأن الأرض إذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب ، وعلى العكس فلو اختص البارئ تعالى بشيء من الجهات . لكان تعالى في جهة تحت بالنسبة إلى بعض الناس وعلى العكس ، وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم ، فثبت أنه يمتنع كونه تعالى مختصا بالجهة .

البرهان السادس : لو كان تعالى مختصا بشيء من الأحياز والجهات . لكان مساويا للتمييزات ، وهذا محال ، فذلك محال ، يان الملازمة أنه تعالى لو كان مختصا بمحيز لكان معنى كونه شاغلا لذلك المحيز كونه بحيث يمنع غيره عن أن يكون بحيث هو ، ولو كان كذلك لكان متحيزا ، وقد بينا في الفصل المتقدم أن التمييزات بأسرها متماثلة في تمام الماهية ، فثبت أنه تعالى لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر التمييزات ، وإنما قلنا ان ذلك محال لأن المثليين يجب تساويهما في جميع اللوازم ، فيلزم أما قدم الكل وإما حدوث الكل وذلك محال ، فان قيل حصول الشيء في المحيز ، وكونه مانعا لغيره عن أن يحصل بحيث هو حكم من

أحكام الذات ، ولا يلزم من الاستواء في الأحكام واللوازم الاستواء في ،
الماهية ، والجواب عنه من وجهين :

الأول : أن التحيز له أحكام ثلاثة . أحدها : أنه حاصل في الحيز
شاغل له .

والثاني : كونه مانعاً لغيره من أن يحصل بحيث هو .

والثالث : كونه مجال لو ضم إليه أمثاله حصل له حجم كبير ومقدار
عظيم ، ولا شك أن كل ما يحصل في حيز ، فقد حصل له هذه الأمور
الثلاثة إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لا بد وأن يكون له
في نفسه الحجية والمقدار في نفسه ، وهذا المعنى معقول مشترك بين
كل الأقسام . ثم اتنا دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون
صفة لشيء آخر بل لا بد وأن يكون ذاتاً ، وإذا كان كذلك فالتحيزات
في ذاتها متماثلة ، والاختلاف إنما وقع في الصفات وحينئذ يحصل
التقريب المذكور .

والوجه الثاني : أن السؤال الذي ذكرتم ان صح ، فحينئذ لا يمكنكم
القطع بتماثل الجواهر لاحتمال أن يقال الجواهر وإن اشتركت في
الحصول في الحيز إلا أن هذا الاشتراك في حكم من الأحكام والاشتراك
في الحكم لا يقتضي الاشتراك في الماهية ، وإذا لم يثبت كون الجواهر
متماثلة فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل
الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز ، وحينئذ لا يطرد دليل

حدوث الأجسام في تلك الأشياء ، وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع
بحدوث كل الأجسام ، والله أعلم .

البرهان السابع : أنه تعالى لو كان مختصاً بالجهة والحيز لكان عظيماً
لأنه ليس في العقلاء من يقول انه مختص بجهة ، ومع ذلك فانه في
الحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ، ومثل الجزء الذي لا يتجزأ ، بل كل
من قال انه مختص بالجهة والحيز قال إنه عظيم في الذات ، وإذا كان
كذلك فنقول : الجانب الذي منه يحاذي عيين العرش اما أن يكون هو
الجانب الذي منه يحاذي يسار العرش أو غيره والأول باطل ، لأنه ان
عقل ذلك فلم لا يعقل أن يقال ان عيين العرش عين يسار العرش حتى
يقال العرش على عظمته مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ ، وذلك
لا يقوله حافل . والثاني أيضاً باطل ، لأن على هذا التقدير تكون ذات الله
تعالى مركبة من الأجزاء . ثم تلك الأجزاء اما أن تكون متماثلة الماهية
أو مختلفة الماهية والأول محال ، لأن على هذا التقدير يكون بعض تلك
الأجزاء المتماثلة متباعدة وبعضها متلاقية ، والمتلان صحّ على كل واحد
منهما ما يصح على الأجزاء فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصحّ على المتلاقيين
أن يصيرا متباعدين ، وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين ، وذلك يقتضى
جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى ، وهو محال .

وأما القسم الثانى : وهو أن يقال إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية
فنقول : كل جسم مركب من أجزاء مختلفة في الماهية فلا بدّ وأن ينتهى

تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرراً عن التركيب ، لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات ، فلو لا حصول الواحدات لما عقل اجتماعها . إذا ثبت هذا فنقول : إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لابد وأن يماس كل واحد منها يمينه شيئا ويساره شيئا آخر لكن يمينه مثل يساره وإلا لكان هو في نفسه مركباً ، وقد فرضناه غير مركب ، هذا خلف . وإذا ثبت أن يمينه مثل يساره وثبت أن المثلين لابد وأن يشتركا في جميع اللوازم لزم القطع بأن ممسوس يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره وبالعكس ؛ ومتى صح ذلك فقد صح التفرق والاضمحلال على تلك الأجزاء فحينئذ يعود الأمر إلى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى وهو محال . فثبت أن القول بكونه في جهة من الجهات يفضى إلى هذه المحالات فيكون القول به محالاً وبالله التوفيق .

البرهان الثامن : لو كان علوّ البارئ تعالى على العالم بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة أكمل من علوّ البارئ تعالى ، وذلك لأن بتقدير أن يحصل ذات الله تعالى في عين العالم أو يساره ^(١) لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم ، أما تلك الجهة التي في جهة العلو فلا يمكن فرض وجودها خالياً عن هذا العلو فثبت أن تلك الجهة عالية عن العالم لذاتها ، وثبت أن الحاصل في تلك الجهة يكون عالياً لا لذاته لكن تبعاً لكونه حاصلًا

(١) قوله في عين العالم أو يساره : أى ونحوهما من المايزات لجهة العلو .

فى تلك الجهة العالية على العالم ، وإذا كان كذلك فحينئذ يلزم أن يكون
البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك محال ، فثبت أنه يمتنع أن
يكون علوه على العالم بالجهة والحيز ، وذلك هو المطلوب .

الفصل الخامس

فى حكاية الشبه العقلية فى كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة .
الشبهة الأولى : أنهم قالوا العالم موجود والبارى موجود ، وكل
موجودين فلا بدّ وأن يكون أحدهما محايثا ^(١) للآخر أو مباينا عنه
بجهة من الجهات الست ولما لم يكن البارى تعالى محايثا للعالم وجب
كونه تعالى مباينا عن العالم بجهة من الجهات الست . وإذا ثبت ذلك
وجب كونه تعالى مختصا بجهة فوق . أما قولهم ان كل موجودين
فلا بدّ وأن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه بجهة فلهم
فيه طريقان .

الأول : ادعاء البديهة فيه إلا أنه سبق الكلام على هذه الطريقة
فى أول الكتاب .

والطريق الثانى : أنهم يستدلون عليه وهو الطريق الذى اختاره
ابن الهيصم فى المناظرة التى حكاها عن نفسه مع ابن فورك ، وأنا أذكر
محصل تلك الكلمات على الترتيب الصحيح وعلى أحسن وجه يمكن
تقرير تلك الشبهة به ، وهو أن يقال لا شك أن كل موجودين فى الشاهد

(١) قوله محايثا : أى متحدا معه فى الاشارة الحسية ، بأن يكون حالا فيه .

فأحدهما لا بد وأن يكون مائنا للآخر أو مائنا عنه بالجهة ، وكون كل موجودين في الشاهد كذلك إما أن يكون لخصوص كونه بجوهرًا أو لخصوص كونه عرضا أو لأمر مشترك بين الجوهر والعرض ، وذلك المشترك إما الحدوث أو الوجود والكل باطل سوى الوجود ، فوجب أن تكون العلة لهذا الحكم هو الوجود والبارى تعالى موجود فوجب الجزم بأنه تعالى إما أن يكون محايثا للعالم أو مائنا عنه بالجهة .

واعلم أن هذا الكلام لا يتم إلا بتقدير مقدمات نحن نذكرها ونذكر الوجوه التي يمكن ذكرها في تقرير تلك المقدمات .

أما المقدمة الأولى : فهي أن تقول قولنا إن القول بأن كل موجودين في الشاهد لا بد وأن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مائنا عنه بجهة حكم لا بد له من علة يحتاج إلى دليل والدليل عليه هو أن المدومات لا يصح فيها هذا الحكم ، وهذه الموجودات يصح فيها هذا الحكم فلولا امتياز ما صح فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم بأمر من الأمور لما كان هذا الامتياز واقعا .

وأما المقدمة الثانية : وهي في بيان أن هذا الحكم لا يمكن تعليله بخصوص كونه جوهرًا ولا بخصوص كونه عرضا فالدليل عليه أن المقتضى لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرًا لصدق على الجوهر أنه منقسم إلى ما يكون محايثا لغيره وإلى ما يكون مائنا عنه ومعلوم أن ذلك محال ، لأن الجوهر يمنع أن يكون محايثا لغيره ، وبهذا الطريق تبين أن

المقتضى لهذا الحكم ليس كونه عرضاً لامتناع أن يكون العرض مبايناً لغيره بالجهة .

المقدمة الثالثة : في بيان أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث ويدل عليه وجوه .

الأول : أن الحدوث عبارة عن وجود سبقه العدم والعدم غير داخل في العلة ، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود .

والثاني : وهو الذي عول عليه ابن الهيصم في المناظرة التي زعم أنها دارت بينه وبين ابن فورك رحمه الله تعالى لو كان هذا الحكم معللاً بالحدوث لكان الجاهل بكون السماء محدثة يجب أن يكون جاهلاً بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات التي في هذا العالم إما أن تكون محايثة لها أو مباينة عنها بالجهة ، لأن المقتضى للحكم إذا كان أمراً معيناً فالجاهل بذلك المقتضى يجب أن يكون جاهلاً بذلك الحكم ، ألا ترى أن الوجود لما كان هو المستدعى للتقسيم إلى القديم والمحدث لا جرم كان اعتقاد أنه غير موجود مانعاً من التقسيم بالقدم والحدوث ، ولما كان التقسيم إلى الأسود والأبيض معلقاً بكونه ملوّناً كان اعتقاد أن الشيء غير ملون مانعاً من اعتقاد التقسيم إلى الأسود والأبيض ، ولما رأينا أن الذي يعتقد قدم السموات والأرضين لا يمنع ذلك من اعتقاد أن السموات والأرضين إما أن تكون محايثة ، وإما أن تكون مباينة بالجهة علمنا أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث .

الوجه الثالث : في بيان أن المقتضى لهذا الحكم ليس هو الحدوث ، وقد ذكره ابن الهيصم أيضاً في تلك المناظرة ، وتقريره أن كونه محدثاً وصف يعلم بالاستدلال ، وكونه بحيث يجب أن يكون أمّا عايناً وإما مبيناً بالجهة حكم معلوم بالضرورة ، والوصف المعلوم الثبوت بالاستدلال لا يجوز أن يكون أصلاً للحكم الذي يعلم ثبوته بالضرورة فثبت بهذه الوجوه أن المقتضى لهذا الحكم ليس الحدوث .

المقدمة الرابعة : وهى في بيان أنه لما كان المقتضى لهذا الحكم في الشاهد هو الوجود والبارى تعالى موجود ، وكان المقتضى لكونه إما عايناً للعالم أو مبيناً عنه بالجهة حاصلًا في حقه كان هذا الحكم أيضاً حاصلًا هناك .

وأعلم أنا نفتقر في هذه المقدمة إلى بيان أن الوجود حقيقة واحدة في الشاهد وفي النائب وذلك يقتضى كون وجوده تعالى زائداً على حقيقته ، فانه ما لم يثبت هذا الأصل لم يحصل المقصود فهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة ، ومن نظر في تقريرنا لهذه الشبهة وتقريرهم لها علم التفاوت بينها ، والجواب أن مدار هذه الشبهة على أن كل موجودين في الشاهد فلا بد أن يكون أحدهما عايناً للآخر أو مبيناً عنه بالجهة ، وهذه الطريقة ممنوعة وبيان من وجوه .

الأول : أن جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محيثة لهذا

العالم الجسماني ، ولا مباينة عنه بالجهة ، وذلك لأنهم يثبتون العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة ويثبتون الهيولى ويزعمون أن هذه الأشياء موجودات غير متحيزة ولا حالة في التحيز ولا يصدق عليها أنها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة وما لم تبطلوا هذا المذهب بالدليل لا يصح القول بأن كل موجودين في الشاهد فاما أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه .

الثاني : أن جمهور المعتزلة يثبتون ارادات وكرهات موجودة لا في محل ويثبتون فناء لا في محل وتلك الأشياء لا يصدق عليها أنها محايثة للعالم أو مباينة عن العالم بالجهة فما لم تبطلوا ذلك لا تتم دعواكم .

الثالث : أنا نقيم الدلالة على أن الإضافات موجودات في الأعيان .

ثم نبين أنها يمتنع أن تكون محايثة للعالم أو مباينة عنه بالجهة وذلك يبطل كلامكم ، وإنما قلنا ان الإضافات أعراض موجودات في الأعيان ، لأن المعقول من كون الانسان أباً لغيره مغاير لذاته المخصوصة بدليل أنه يمكن أن يعقل ذاته مع الذهول عن كونه أباً أو ابناً ، والمعلوم غير ما هو غير معلوم ، وأيضاً فإنه يمكن ثبوت ذات منفكة عن الأبوة والبنوة مثل عيسى عليه السلام فإنه ما كان أباً لأحد ولا ابناً لأحد ، والثابت غير ما هو غير ثابت فكونه أباً و ابناً مغاير لذاته المخصوصة . ثم هذا المغاير إما أن يكون وصفاً سليماً أو ثبوتياً والأول باطل ، لأن عدم الأبوة هو

الوصف السلبى والأبوة رافعة له ورافع العدم وجود . فثبت أن الأبوة وصف وجودى مغاير لذات الأب إذا ثبت هذا فنقول انه مستحيل أن يقال الأبوة محايثة لذات الأب وإلا لزم أن يقال انه قلم بنصف الأب نصف الأبوة وبثلثة ثلث الأبوة ومعلوم أن ذلك باطل ، ومحال أن يقال انها مباينة عن ذات الأب مباينة بالجهة والحيز وإلا لزم كون الأبوة جوهرًا قائمًا بذاته مباينة عن ذات الأب بالجهة ، وذلك أيضا محال . فثبت بهذا الدليل وجود موجود لا يمكن أن يقال انه محايث لغيره أو يقال انه مباين عنه بالجهة ، وإذا ثبت هذا بطل قولهم .

السؤال الثانى : سلمنا أن كل موجودين فى الشاهد فلا بدّ وأن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه بالجهة لكن كون الشئ بحيث يصدق عليه قولنا إما أن يكون ، وإما أن لا يكون اشارة إلى كونه قابلا للانقسام إليهما لكن قبول القسمة حكم عدى والعدم لا يعمل ، وإنما قلنا ان قبول القسمة حكم عدى ، لأن أصل القبول حكم عدى ، فوجب أن يكون قبول القسمة حكما عديا ، وإنما قلنا ان أصل القبول حكم عدى ، لأنه لو كان أمراً ثابتاً لكان صفة من صفات الشئ المحكوم عليه بكونه قابلا فتكون الذات قابلة لتلك الصفة القائمة بها ، فيكون قبول ذلك القبول زائداً عليه ولزم التسلسل ، وإنما قلنا انه لما كان أصل القبول عديا كان قبول القسمة أيضاً كذلك ، لأن قبول القسمة قبول مخصوص ، فتلك الخصوصية ان كانت صفة

موجودة لزم قيام الوجود بالعدم ، وهو محال ، وإن كانت عدمية لزم القطع بأن قبول القسمة عدى ، وإذا ثبت أنه حكم عدى امتنع تعليله ، لأن العدم نفي محض ، فكان التأثير فيه محالاً فثبت أن قبول القسمة لا يمكن تعليله .

السؤال الثالث : هب أنه من الأحكام فلم لا يجوز أن يكون ذلك معللاً بخصوص كونه جوهرًا أو بخصوص كونه عرضاً قوله لأن كونه جوهرًا يمنع من المحايثة ، وكونه عرضاً يمنع من المباينة بالجهة وما كان علّة لقبول الانقسام إلى قسمين يمتنع كونه مانعاً من أحد القسمين ، قلنا ما الذى تريدون بقولكم الوجود فى الشاهد منقسم إلى المحايث ، وإلى المباين بالجهة إن أردتم به أن الوجود فى الشاهد قسمان أحدهما هو الذى يكون محايثاً لغيره ، وهو العرض ، والثانى يجب أن يكون مبايناً لغيره بالجهة ، وهو الجوهر فهذا مسلم لكنه فى الحقيقة إشارة إلى حكيمين مختلفين معنيين بعلتين مختلفتين ، فإن عندنا وجوب كونه محايثاً لغيره معلل بكونه عرضاً ، ووجوب كون القسم الثانى مبايناً عن غيره بالجهة معلل بكونه جوهرًا . فبطل قولكم إن خصوص كونه عرضاً وجوهرًا لا يصلح أن لعل هذا الحكم ، وإن أردتم به أن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين حكم واحد فإنه ثابت فى جميع الموجودات التى فى الشاهد فهذا باطل لأن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين لم يثبت فى شئ من الموجودات التى فى الشاهد فضلاً عن أن يثبت فى جميعها ، لأن كل

موجود في الشاهد فهو إما جوهر ، وإما عرض ، فإن كان جوهرًا امتنع أن يكون محايثًا لغيره فلم يكن قابلاً لهذا الانقسام . وإن كان عرضاً امتنع أن يكون مبايناً لغيره بالجهة فلم يكن قابلاً لهذا الانقسام . فثبت بما ذكرنا أن الذي قالوه مغالطة . والحاصل أن هذا المستدل أوم أن قوله الموجود في الشاهد إما أن يكون محايثاً لغيره ، وإما أن يكون مبايناً عنه بالجهة إشارة إلى حكم واحد . ثم نبى عليه أنه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه جوهرًا ، ولا بخصوص كونه عرضاً ونحن بينا أنه إشارة إلى حكيمين مختلفين معنيين بعلمتين مختلفتين .

السؤال الرابع : سلمنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرًا ، ولا بخصوص كونه عرضاً : فلم قلتم انه لا بد من تعليله اما بالحدوث ، وإما بالوجود ، وما الدليل على هذا الحصر ؟ وأقصى ما في الباب أن يقال سبرنا وبجئنا فلم نجد قسماً آخر إلا أنا بينا في الكتب المطولة أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وشرحنا أن هذا السؤال هادم لكل دليل مبنى على تقسيمات منتشرة غير منحصرة بين النفي والاثبات .

السؤال الخامس : سلمنا أن عدم الوجدان يدل على عدم الوجود ، لكن لا نسلم قولكم : انا ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث والوجود ، بيانه من وجهين :

الأول : أن من المحتمل أن يقال المقتضى لقولنا ان الشيء إما أن

يكون محايثا للعالم أو مبائنا عنه هو كونه بحيث يصحّ الاشارة الحسية اليه ، وذلك أن كل شيئين يصحّ الاشارة الحسية اليهما ، فاما أن تكون الاشارة إلى أحدهما عين الاشارة إلى الآخر ، وذلك كما في اللون والمثلون ، وهذا هو المحايثة ، وإما أن تكون الاشارة إلى أحدهما غير الاشارة إلى الآخر ، وهذا هو المباينة بالجهة . فثبت أن المقتضى لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشاراً اليه بحسب الحس ، وعلى هذا التقدير مالم يقيموا الدلالة على أنه مشار اليه بحسب الحس لا يمكن أن يقال انه تعالى يجب أن يكون محايثا للعالم أو مبائنا عنه بالجهة ، لكن كونه تعالى مشاراً اليه بحسب الحس هو مما وقع النزاع فيه وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب ، وذلك ينفض إلى الدور وهو باطل

الثاني : أنه لا شك أن ما سوى الله تعالى إما أن يكون محايثا لغيره أو مبائنا عن غيره بالجهة ، ولا شك أن الله تعالى مخالف لهذين القسمين بحقيقته المخصوصة إذ لو لم يكن مخالفاً بحقيقته المخصوصة لكان إما مثلاً للجواهر أو الأعراض ، ويلزم منه كونه تعالى محدثاً كما أن الجواهر والأعراض محدثة ، وذلك محال ، وإذا ثبت هذا فنقول : لا شك أن الجواهر والأعراض مشتركان في الأمر الذي به وقعت المخالفة بينهما ، وبين ذات البارئ تعالى فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لقبول الانقسام إلى المحايث وإلى المبيان هو ذلك الأمر ، وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال ، لأنه لا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث .

السؤال السادس : سلمنا الحصر ، فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لهذا الحكم هو الحدث ، قوله أولا الحدث ماهية مركبة من العدم والوجود . قلنا كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود وأيضا كون الشيء منقسما إلى الحايث والمباين معناه كونه قابلا للانقسام إلى هذين القسمين فالقابلية ان كانت صفة وجودية كانت في الموضعين كذلك ، وان كانت عدمية . فكذلك ولا يبعد تعليل عدم بعدم . أما قوله ثانيا لو كان المقتضى لهذا الحكم هو الحدث لكان الجهل بحدث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم . قلنا الكلام عليه من وجهين :

الأول : لم قلتم ان الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالآثر ألا ترى أن جهل الناس بأسباب المرض والصحة لا يوجب جهلهم بحصول المرض والصحة ، وجهل نفاة الأعراض بالمعاني الموجبة لتغير أحوال الأجسام لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات ، وجهل الدهرى بكونه تعالى قادرا على الخلق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هذا العالم .

الثاني : لو كان الجهل بالعللة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم بالعللة يوجب العلم بالمعلول ، وعلى هذا التقدير لو كان المقتضى لكون الموجودين في الشاهد اما متحايثين أو متباينين بالجهة هو الوجود لزم أن من علم كون الشيء موجودا أن يعلم وجوب كونه اما محايثا للعالم أو

مبايننا له لكن الجمهور الأعظم ، وهو أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود ولا يملكون أنه تعالى لا بدّ وأن يكون إما محايثا للعالم أو مبايننا له فوجب على هذا المساق أن لا يكون المقضى لهذا الحكم هو كونه موجوداً . وهذا السؤال قد أورده الأستاذ ابن فورك رحمه الله من أصحابنا على ابن الهيصم ولم يقدر أن يذكر عنه جوابا سوى أن قال :
 يمتنع أن يحصل العلم بالآثر ولا يحصل العلم بالمؤثر ، ولا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالآثر وطال كلامه في تقرير هذا الفرق ، ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته . قوله ثالثاً ، وكونه محدثاً وصف استدلالى وكونه إما محايثاً أو مبايناً أمر معلوم بالبديهة ، والوصف الاستدلالى لا يجوز أن يكون علة للحكم المعلوم بالبديهة . قلنا ممنوع فإنا بينا أن المؤثر في كثير من الأشياء استدلالى والآثر بديهي .

السؤال السابع : سلمنا أن المؤثر في هذا الحكم ليس هو الحدوث ، وأنه هو الوجود لكن لم قلتم انه يلزم حصوله في حق الله تعالى ، ويانته هو أن المطلوب انما يلزم لو كان الوجود أمراً واحداً في الشاهد وفي الغائب ، أما إذا لم يكن الأمر كذلك بل كان وقوع اللفظ الموجود على الشاهد والغائب ليس إلا بالاشتراك اللفظي كان هذا الدليل ساقطاً بالكلية . ثم ان الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا ان الوجود في الغائب والشاهد واحد ، وإذا كان كذلك لزمهم إما القول بكون البارئ تعالى

مثلا للمحدثات من جميع الوجوه ، أو القول بأن وجوده زائد على ماهيته والقوم لا يقولون بهذين الكلامين .

السؤال الثامن : سلمنا أن ما ذكرتم يدل على أن الوجود هو العلة لهذا الحكم ، لكن ههنا دليل آخر يمنع منه ، وهو أن المقتضى لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزم في الجوهر وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر وإلى العرض وأنه محال ، ولزم أيضاً في العرض وحده أن يقبل الانقسام إلى الجوهر وإلى العرض ، ومعلوم أن ذلك محال ، فان قالوا ان كل جوهر وعرض فانه يصح كونه منقسماً إلى هذين القسمين نظراً إلى كونه موجوداً ، وإنما يمتنع ذلك الانقسام نظراً إلى مانع منفك ، وهو خصوصية ماهيته . قلنا هذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفاً بالوجود لاحتمال أن يكون ماهيته المخصوصة مانعة من ذلك الحكم ، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال الوجود وان اقتضى كون الشيء إما محايثاً لغيره ، وإما مبايناً عنه إلا أن خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم فلم يلزم من كونه تعالى موجوداً كونه بحيث يكون إما محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة .

السؤال التاسع : أن ما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة مع

أن النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعاً ، وذلك يدل على أن هذا الدليل منقوض .
وبيانه من وجوه :

الأول : أن كل ما سوى الله تعالى ، فهو محدث فيكون صحة
الحدوث حكماً مشتركاً بينهما . فنقول هذه الصحة حكم مشترك فلا بد
لها من علة مشتركة والمشارك إما الحدث أو الوجود ولا يمكن أن
يكون المقتضى لصحة الحدث هو الحدث ، لأن صحة الحدث سابقة
على الحدث بالرتبة والسابق بالرتبة على الشيء لا يمكن تعليله بالتأخر
عن الشيء . فثبت أن صحة الحدث غير معلة بالحدث فوجب كونها
معلة بالوجود والله تعالى موجود فوجب أن يثبت في حقه تعالى صحة
الحدث ، وهو محال .

الثاني : أن كل موجود في الشاهد ، فهو إما حجم ، وإما قائم
بالحجم . ثم نذكر التقسيم إلى آخره حتى يلزم أن يكون البارئ تعالى
إما حجماً ، وإما قائماً بالحجم ، والقوم لا يقولون بذلك .

الثالث : أن كل موجودين في الشاهد فلا بد وأن يكون أحدهما
حايثاً للآخر أو مبايناً عنه في أي جهة كان ، ثم نذكر التقسيم المتقدم
حتى يظهر أن هذا الحكم معلل بالوجود والبارئ تعالى موجود فيلزم أن
يصح على البارئ تعالى كونه إما حايثاً للعالم أو مبايناً عنه في أي جهة
كانت من الجوانب التي للعالم ، وذلك يقتضي أن لا يكون اختصاص

الله تعالى بجهة فوق واجبا ، بل يلزم صحة الحركة على ذات الله تعالى من
الفوق إلى أسفل ، وكل ذلك عند القوم محال .

الرابع : أن كل موجودين في الشاهد ، فانه يجب أن يكون أحدهما
محيثا للآخر أو مبائنا عنه بالجهة والمباين بالجهة لابد وأن يكون جوهر
فردا أو يكون مركبا من الجواهر وكون كل موجود في الشاهد على أحد
هذه الأقسام الثلاثة أغنى كونه عرضيا أو جوهر فردا أو جسما مؤتلفا
لابد وأن يكون معللا بالوجود فوجب أن يكون البارى تعالى على أحد
هذه الأقسام الثلاثة والقوم ينكرون ذلك ، لأنه تعالى عندهم ليس
بمرض ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف مركب من الأجزاء والأبعاض .
الخامس : أن كل موجود يفرض مع العالم فهو اما مساو للعالم ،
واما أزيد منه في المقدار ، واما أنقص منه في المقدار فانقسام الوجود في
الشاهد إلى هذه الأقسام الثلاثة حكم لابد له من علة ولا علة
إلا الوجود ، والبارى تعالى موجود فوجب أن يكون البارى تعالى على
أحد هذه الأقسام الثلاثة ، والقوم لا يقولون به . فثبت بما ذكرنا أن
هذه الشبهة منقوضة .

واعلم أنا إنما طولنا في الكلام على هذه الشبهة ، لأن القوم يعولون
عليها ويظنون أنها حجة قوية قاهرة ، ونحن بمد أن بالنسبة في تنقيحها
وتقريرها أوردنا عليها هذه الأسئلة القاهرة والاعتراضات القادرة

ونسأل الله العظيم أن يحمل هذه التحقيقات والتدقيقات سببا لمزيد الأجر والثواب بمنه وفضله .

الشبهة الثالثة : للكرامية في اثبات كونه تعالى في الجهة قالوا ثبت أنه تعالى تجوز رؤيته والرؤية تنتضى مواجهة المرئي أو شيئا هو في حكم مقابله ، وذلك يقتضى كونه تعالى مخصوصا بجهة . والجواب اعلم أن المعتزلة والكرامية توافقتا في أن كل مرئي لابد وأن يكون في جهة ، إلا أن المعتزلة قالوا لكنه ليس في الجهة ، فوجب أن لا يكون مرئيا ، والكرامية قالوا لكنه مرئي فوجب أن يكون في الجهة . وأصحابنا رحمهم الله نازعوا في هذه المقدمة ، وقالوا لا نسلم أن كل مرئي ، فانه مختص بالجهة ، بل لا نزاع في أن الأمر في الشاهد كذلك لكن لم قلتم ان ما كان كذلك في الشاهد ووجب أن يكون في الغائب كذلك ؟ . وتقريره أن هذه المقدمة اما أن تكون مقدمة بديهية أو استدلالية ، فان كانت بديهية لم يكن في اثبات كونه تعالى مختصا بالجهة حاجة إلى هذا الدليل ، وذلك لأنه ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة وثبت أن البارئ تعالى قائم بالنفس فوجب القطع بأنه مختص بالجهة ، لأن العلم الضروري حاصل بأن كل ما ثبت في الشاهد رجب أن يكون في الغائب كذلك ، فاذا كان هذا الوجه حاصلا في اثبات كونه تعالى في الجهة كان اثبات كونه تعالى في الجهة بكونه مرئيا . ثم اثبات أن كل ما كان مرئيا فهو مختص بالجهة تطويل من غير فائدة ،

ومن غير مزيد شرح وبيان . وأما ان قلنا ان قولنا ان كل مرثئ فهو مختص بالجهة ليست مقدمة بديهية ، بل هي مقدمة استدلالية فحينئذ مالم يذكر واعي صحتها دليلا لا تصير هذه المقدمة يقينية ، وأيضا انا كما لا نعقل مرثيا في الشاهد إلا إذا كان مقابلا أو في حكم المقابل للرأى . فكذلك لا نعقل مرثيا إلا إذا كان صغيراً أو كبيراً أو ممتداً في الجهات أو مؤتلفاً من الأجزاء وهم يقولون انه تعالى يرى لا صغيراً ولا كبيراً ولا ممتداً في الجهات والجوانب والأحياز ، فاذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب فلم لا يجوز أيضاً أن المرثئ في الشاهد وان وجب كونه مقابلا للرأى إلا أن المرثئ في الغائب لا يجوز أن يكون كذلك .

الشبهة الرابعة : تمسكوا برفع الأيدي إلى السماء قالوا : وهذا شيء يفعلُه أرباب النحل فدل على أنه تقرر في جميع عقول الخلق كون الاله في جهة فوق .

الجواب : أن هذا معارض بما تقرر في جميع عقول الخلق أنهم عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الأرض ولما لم يدل هذا على كون خالق العالم في الأرض لم يدل ما ذكره على أنه في السماء ، وأيضا فالخلق انما يقدمون على رفع الأيدي إلى السماء لوجوه أخرى وراء اعتقادهم أن خالق العالم في السماء .

فالأول : أن أعظم الأشياء نفعا للخلق ظهور الأنوار ، وأنها إنما تظهر من جانب السموات .

والثاني : أن مبنى حياة الخلق على استنشاق النفس ، وليس ذلك الاستنشاق إلا من الهواء ، والهواء ليس إلا موجوداً فوق الأرض فهذا السبب كان فوق الأرض أشرف مما تحت الأرض .

الثالث : أن نزول الغيث من جهة الفوق ، ولما كانت هذه الأشياء التي هي منافع الخلق إنما تنزل من جانب السموات لاجرم كان ذلك الجانب عندهم أشرف ، وتعلق الخاطر بالأشرف أقوى من تعلقه بالأخس وهذا هو السبب في رفع الأيدي إلى السماء ، وأيضا انه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل الكعبة قبلة لصلواتنا ، وأيضا انه تعالى جعل الملائكة وسائط في مصالح هذا العالم قال تعالى : فالدبرات أمرا . وقال تعالى : فالمقصمات أمرا . وأجمعوا على أن جبريل عليه السلام ملك الوحي والتنزيل والنبوة : وميكائيل ملك الأرزاق ، وملك الموت ملك الوفاة ، وكذا القول في سائر الأمور ، وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدي إلى السماء رفع الأيدي إلى الملائكة وبالله التوفيق

الفصل السادس

اعلم أن المشهور عن قدماء الكرامية اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى إلا أنهم يقولون لا نريد به كونه تعالى مؤلفاً من الأجزاء ومركبا من الأبعاد ، بل نريد به كونه تعالى غنيا عن المحل قائما

بالنفس ، وعلى هذا التقدير فانه يصير النزاع في أنه تعالى جسم أولا
 نزاها لفظيا ، هذا حاصل ما قيل في هذا الباب إلا أنا نقول كل ما كان
 مختصا بحيز أو جهة يمكن أن يشار إليه بالحس فذلك المشار إليه اما أن
 لا يبقى منه شيء في جوانبه الست ، واما أن يبقى ، فان لم يبق منه شيء في
 جوانبه الست فهذا يكون كالجوهر الفرد وكال نقطة التي لا تتجزأ
 ويكون في غاية الصغر والحقارة ، ولا أظن أن عاقلا يرضى أن يقول إن إله
 العالم كذلك ، وأما ان بقي شيء في جوانبه الست أو في أحد هذه
 الجوانب فهذا يقتضى كونه مؤلفا مركبا من الجزئين أو أكثر ، وأقصى
 ما في الباب أن يقول قائل : ان تلك الأجزاء لا تقبل التفرق والانحلال
 إلا أن هذا لا يمنع من كونه في نفسه مركبا مؤلفا كما أن الفيلسوف يقول
 الفلك جسم إلا أنه لا يقبل الخرق والالتام ، فان ذلك لا يمنعه من
 اعتقاد كونه جسما طويلا عريضا عميقا ، فثبت أن هؤلاء الكرامية لما
 اعتقدوا كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة ومشارا إليه بحسب الحس
 واعتقدوا أنه تعالى ليس في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد والنقطة
 التي لا تتجزأ أوجب أن يكونوا قد اعتقدوا أنه تعالى ممتد في الجوانب
 أو في بعض الجوانب ، ومن قال ذلك فقد اعتقد كونه مركبا مؤلفا
 فكان امتناعه عن اطلاق لفظ المؤلف والمركب امتناعا عن مجرد هذا
 اللفظ مع كونه معتقدا لمعناه ، فثبت أنهم انما طلقوا عليه لفظ الجسم
 لأجل أنهم اعتقدوا كونه تعالى طويلا عريضا عميقا ممتدا في الجهات .

فثبت أن امتناعهم عن هذا الكلام لحض التقية والخوف ، وإلا فهم يعتقدون كونه تعالى مركباً مؤلفاً ، فهذا تمام الكلام في القسم الأول من هذا الكتاب وهو القسم المشتمل على الوجوه العقلية وبالله التوفيق .

القسم الثاني من هذا الكتاب ، وهو في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات ، والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول .

أما المقدمة : فهي في بيان أن جميع فرق الاسلام مقرّون بأنه لا بدّ من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار . أما في القرآن فيبانه من وجوه :

الأوّل : هو أنه ورد في القرآن ذكر الوجه ، وذكر العين ، وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة ، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا اثبات شخص له وجه واحد ، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة ، وله جنب واحد ، وعليه أيدي كثيرة ، وله ساق واحدة ولا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة ، ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة .

الثاني : أنه ورد في القرآن أنه نور السموات والأرض ، وأن كل هاقل يعلم بالبيديّة أن إله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان ، وليس هو هذا النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار فلا بدّ لكل واحد منا من أن يفسر قوله تعالى - الله نور

السموات والأرض - بأنه منور السموات والأرض أو بأنه هاد لأهل السموات والأرض أو بأنه مصلح السموات والأرض ، وكل ذلك تأويل .
الثالث : قال الله تعالى - وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد - ومعلوم أن الحديد ما نزل جرمه من السماء إلى الأرض وقال - وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج - ومعلوم أن الأنعام ما نزلت من السماء إلى الأرض .
الرابع : قوله تعالى - وهو معكم أينما كنتم - وقوله تعالى - ونحن أقرب إليه من حبل الوريد - وقوله تعالى - ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم - وكل عاقل يعلم أن المراد منه القرب بالعلم والقدرة الإلهية
الخامس : قوله تعالى - واسجد واقترب - فإن هذا القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية ، فأما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة أنه لا يحصل بسبب السجود .

السادس : قوله تعالى - فأينما تولوا فثم وجه الله - وقال تعالى - ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون - .

السابع : قال تعالى - من ذات الذي يقرض الله قرضاً حسناً - ولا شك أنه لا بد فيه من التأويل .

الثامن : قوله تعالى - فأتى الله بنيانهم من القواعد - ولا بد فيه من التأويل .

التاسع : قال تعالى لموسى وهارون - اننى معكما أسمع وأرى - وهذه

المعية ليست إلا بالحفظ والعلم والرحمة . فهذه وأمثالها من الأمور التي لا بد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التأويل وبالله التوفيق .
أما الأخبار : فهذا النوع فيها كثير .

فالأوّل : قوله عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى « مرضت فلم تعدني استطعمتك فما أطعمتني استسقيتك فما أسقيتني » ولا يشك عاقل أن المراد منه التمثيل فقط .

الثاني : قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه « من أناني يمشى أتيته هرولة » ولا يشك عاقل في أن المراد منه التمثيل والتصوير .

الثالث : نقل الشيخ الغزالي رحمه الله عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه أقرّ بالتأويل في ثلاثة أحاديث :

أحدهما : قوله عليه السلام « الحجر الأسود بين الله في الأرض » .

وثانيها : قوله عليه السلام « اني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين » .

وثالثها : قوله عليه السلام حكاية عن الله عزّ وجلّ « أنا جليس

من ذكرني » .

الرابع : حكى أن المعتزلة تمسكوا في خلق القرآن بما روى عنه

عليه السلام أنه يأتي سورة البقرة وآل عمران كذا ، وكذا يوم القيامة

كأنهما غمامتان . فأجاب أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى . وقال يعني

ثواب قارئهما ، وهذا تصريح بالتأويل .

الخامس : قوله عليه السلام « ان الرحم يتعلق بحقوتي الرحمن فيقول سبحانه أصل من وصلك » ، وهذا لا بدّ له من التأويل .

السادس : قال عليه السلام « ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة من النار » ، ولا بدّ فيه من التأويل .

السابع : قال عليه السلام « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » ، وهذا لا بدّ فيه من التأويل لأننا نعلم بالضرورة أنه ليس في صدورنا أصبعان بينهما قلوبنا .

الثامن : قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى « أنا عند المنكسرة قلوبهم » وليست هذه العندية إلا بالرحمة . وأيضاً قال صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى في صفة الأولياء « فاذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصره » . ومن المعلوم بالضرورة أن القوّة الباصرة التي بها يرى الأشياء ليست هي الله سبحانه وتعالى .

التاسع : قال عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى « الكبرياء ردائي والعظمة إزاري » والمائل لا يثبت لله تعالى ازاراً ورداء .

العاشر : قال عليه السلام لأبي بن كعب « يا أبا المنذر أية آية في كتاب الله تعالى أعظم ؟ فتردد فيه مرتين ، ثم قال في الثالثة آية الكرسي ، فضرب يده عليه السلام على صدره وقال أصبت والذي نفسي بيده ان لها لساناً يقدم الله تعالى عند العرش » ولا بدّ فيه من التأويل . فثبت بكل ما ذكرنا أن المصير إلى التأويل أمر لا بدّ منه لكل عاقل .

وعند هذا قال المتكلمون : لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الجهة والجسمية وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها . فهذا تمام القول في المقدمة ، وبالله التوفيق .

الفصل الأوّل في اثبات الصورة

اعلم أن هذه اللفظة ما وردت في القرآن لكنها واردة في الأخبار . والخبر الأوّل : ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله تعالى خلق آدم على صورته » وروى ابن خزيمة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا يقولنّ أحدكم لعبده قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك ؛ فإن الله خلق آدم على صورته » .

والجواب : اعلم أن الهاء في قوله على صورته يحتمل أن يكون عائداً إلى شيء غير صورة آدم عليه السلام وغير الله تعالى ، ويحتمل أن يكون عائداً إلى آدم ، ويحتمل أن يكون عائداً إلى الله تعالى فهذه طرق ثلاثة . الطريق الأوّل : أن يكون هذا الضمير عائداً إلى غير آدم وإلى غير الله تعالى ، وعلى هذا التقدير في تأويل الخبر وجهان :

الأوّل : هو أن من قال للانسان قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فهذا يكون شتماً لآدم عليه السلام ، فانه لما كان صورة هذا الانسان مشابة لصورة آدم كان قوله : قبح الله وجهك ووجه من أشبه

وجهك شتما لآدم عليه السلام ولجميع الأنبياء عليهم السلام ، وذلك غير جائز ، فلا جرم نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، وإنما خص آدم بالذكر ، لأنه عليه السلام هو الذى ابتدئت خلقه وجهه على هذه الصورة الثانية : أن المراد منه إبطال قول من يقول : أن آدم كان على صورة أخرى مثل ما يقال انه كان عظيم الجثة طويل القامة بحيث يكون رأسه قريباً من السماء فالنبي عليه السلام أشار إلى انسان معين وقال ان الله خلق آدم على صورته : أى كان شكل آدم مثل شكل هذا الانسان من غير تفاوت ألينة . فأبطل هذا البيان وهم من توهم أن آدم عليه السلام كان على صورة أخرى غير هذه الصورة .

الطريق الثانية : أن يكون الضمير عائداً إلى آدم عليه السلام ، وهذا أولى الوجوه الثلاثة ، لأن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب ، وفي هذا الحديث أقرب الأشياء المذكورة هو آدم عليه السلام ، فكان عود الضمير إليه أولى . ثم على هذا الطريق ، ففي تأويل الخبر وجوه : الأول : أنه تعالى لما عظم أمر آدم يجعله مسجوداً للملائكة . ثم انه أتى بتلك الزلة فآله تعالى لم يعاقبه بمثل ما عاقب به غيره ، فانه نقل أن الله تعالى أخرجه من الجنة ، وأخرج معه الحية والطاوس ، وغير تعالى خلقهما مع أنه لم يغير خلقه آدم عليه السلام ، بل تركه على الخلقة الأولى أكراما له وصونا له عن عذاب المسخ . فقوله عليه السلام «ان الله تعالى خلق آدم على صورته » معناه خلق آدم على هذه الصورة التى هى الآن

باقية من غير وقوع التبدل فيها . والفرق بين هذا الجواب والذي قبله أن المقصود من هذا بيان أنه عليه السلام كان مصونا عن المسخ ، والجواب الأول ليس فيه إلا بيان أن هذه الصورة الموجودة ليست إلا هي التي كانت موجودة قبل من غير تعرض لبيان أنه جعل مصونا عن المسخ بسبب زلته مع أن غيره صار ممسوخا .

الثاني : المراد منه إبطال قول الدهرية الذين يقولون : ان الانسان لا يتولد إلا بواسطة النطفة ودم الطمث . فقال عليه السلام « ان الله خلق آدم على صورته » ابتداء من غير تقدم نطفة وعلقة ومضغة .

الثالث : أن الانسان لا يتكوّن إلا في مدة طويلة وزمان مديد بواسطة الأفلاك والعناصر فقال عليه السلام « ان الله خلق آدم على صورته » أي من غير هذه الواسائط ، والمقصود منه الردّ على الفلاسفة .

الرابع : المقصود منه بيان أن هذه الصورة الانسانية إنما حصلت بتخليق الله تعالى وإيجاده لا بتأثير القوة المصورة والمولدة على ما تذكره الأطباء والفلاسفة ، ولهذا قال الله تعالى - هو الله الخالق البارئ المصور - فهو الخالق : أي فهو العالم بأحوال الممكنات والمحدثات والبارئ : أي هو المحدث للأجسام والنوات بعد عدمها ، والمصور : أي هو الذي يركب تلك النوات على صورها المخصوصة وتركيباتها المخصوصة الخامس : قد تذكر الصورة ويراد بها الصفة ، يقال شرحت له صورة هذه الواقعة ، وذكرت له صورة هذه المسألة ، والمراد من الصورة

في كل هذه المواضع الصفة فقلوه عليه السلام « ان الله خلق آدم على صورته » أى على جملة صفاته وأحواله ، وذلك لأن الانسان حين يحدث يكون في غاية الجهل والعجز . ثم لا يزال يزداد علمه وقدرته إلى أن يصل إلى حد الكمال . فبين النبي صلى الله عليه وسلم أن آدم خلق من أول الأمر كاملاً تاماً في علمه وقدرته ، وقوله : خلق الله آدم على صورته معناه أنه خلقه في أول الأمر على صفته التي كانت حاصلة له في آخر الأمر ، وأيضاً لا يبعد أن يدخل في لفظة الصورة كونه سعيداً أو شقيماً كما قال عليه السلام « السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه » فقلوه عليه السلام « ان الله خلق آدم على صورته » : أى على جميع صفاته من كونه سعيداً أو عارفاً أو تائباً أو مقبولاً من عند الله تعالى .

الطريق الثالث : أن يكون ذلك الضمير عائداً إلى الله تعالى ، وفيه وجوه :

الأول : المراد من الصورة الصفة لما يبناه فيكون المعنى أن آدم امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالماً بالمعقولات قادراً على استنباط الحرف والصناعات ، وهذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى من بعض الوجوه فصح قوله عليه السلام « ان الله خلق آدم على صورته » بناء على هذا التأويل . فان قيل المشاركة في صفات الكمال تقتضى المشاركة في الإلهية . قلنا المشاركة في بعض اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة لا يقتضى المساواة في الإلهية ،

ولهذا المعنى قال تعالى - وله المثل الأعلى - وقال عليه السلام «تخافوا بأخلاق الله» .

الثاني : أنه كما يصح اضافة الصفة إلى الموصوف فقد يصح اضافتها إلى الخالق والموجد فيكون الغرض من هذه الاضافة الدلالة على أن هذه الصورة ممتازة عن سائر الصور بمزيد الكرامة والجلالة .

الثالث : قال الشيخ الغزالي رحمه الله ليس الانسان عبارة عن هذه البنية ، بل هو موجود ليس بجسم ولا يجسماني ولا تعلق له بهذا البدن إلا على سبيل التدبير أو التصرف فقوله عليه السلام « ان الله خالق آدم على صورته » أى ان نسبة ذات آدم عليه السلام إلى هذا البدن كنسبة الباري تعالى إلى العالم من حيث ان كل واحد منهما غير حال في هذا الجسم ، وإن كان مؤثراً فيه بالتصرف والتدبير والله أعلم .

الخبر الثاني : ما رواه ابن خزيمة في كتابه الذي سماه بالتوحيد باسناده عن ابن عمر رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا تقبحوا الوجه ، فان الله خلق آدم على صورة الرحمن » .

واعلم أن ابن خزيمة ضعف هذه الرواية ويقول : ان صحت هذه الرواية فلها تأويلان :

الأول : أن يكون المراد من الصورة الصفة على ما بيناه .

الثاني : أن يكون المراد من هذه الاضافة بيان شرف هذه الصورة كما في قوله : بيت الله ، وناقة الله .

الخبر الثالث : ماروى صاحب شرح السنة رحمه الله فى كتابه فى باب آخر من يخرج من النار عن أبى هريرة فى حديث طويل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « فيأتيهم الله فى غير الصورة التى يعرفون . فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فان يئتنا وبينه علامة فاذا أتانا ربنا عرفناه فيأتيهم الله فى الصورة التى يعرفون فيقولون أنت ربنا فيتبعونه » .

واعلم أن الكلام على هذا الحديث من وجوه :

الأول : أن تكون فى معنى الباء والتقدير فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التى عرفوه فى الدنيا ، وذلك بأن يريهم ملكا من الملائكة . ونظيره قول ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى - هل ينظرون إلا أن يأتهم الله فى ظلال من الغمام - أى بظلل من الغمام . ثم ان تلك الصورة تقول أنا ربكم ، وكأن ذلك أخرجمة تقع للمكلفين فى دار الآخرة وتكون الفائدة فيه تثبيت المؤمنين على القول الصالح ، وإنما يقال الدنيا دار محنة والآخرة دار الجزاء على الأعم والأغلب ، وإن كان يقع فى كل واحدة منهما ما يقع فى الأخرى نادرا .

أما قوله عليه السلام : انهم يقولون إذا جاء ربنا عرفناه فيحمل على أن يكون المراد ، فاذا جاء احسان ربنا عرفناه . وقولهم : فيأتيهم الله فى الصورة التى يعرفونها فمعناه فيأتيهم بالصورة التى يعرفون أنها من أمارات الاحسان .

وأما قوله عليه السلام « فيقولون بيننا وبينه علامة » فيحتمل أن تكون تلك العلامة كونه تعالى في حقيقته مخالفاً للجواهر والأعراض .
فاذا رأوا تلك الحقيقة عرفوا أنه هو الله .

التأويل الثاني : أن يكون المراد من الصورة الصفة والمعنى أن يظهر لهم من بطش الله وشدة بأسه ما لم يألفوه ولم يعتادوه من معاملة الله تعالى معهم ، ثم تأتيهم بعد ذلك أنواع الرحمة والكرامة على الوجه الذي اعتادوه وألفوه .

الخبر الرابع : ماروى عنه عليه السلام أنه قال « رأيت ربى في أحسن صورة » واعلم أن قوله : في أحسن صورة يحتمل أن يكون من صفات الرأى كما يقال دخلت على الأمير في أحسن هيئة : أى وأنا كنت على أحسن هيئة . ويحتمل أن يكون ذلك من صفات المرئى ، فإن كان ذلك من صفات الرأى كان قوله : على أحسن صورة عائداً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وفيه وجهان :

الأول : أن يكون المراد من الصورة نفس الصورة فيكون المعنى أن الله تعالى زين خلقه وجعل صورته عند ما رأى ربه ، وذلك يكون سبباً لمزيد الاكرام في حق الرسول عليه السلام .

الثاني : أن يكون المراد من الصورة الصفة ، ويكون المعنى الاخبار عن حسن حاله عند الله وأنه أنعم عليه بوجوه عظيمة من الانعام كما كان ، وذلك لأن الرأى قد يكون بحيث يتلقاه المرئى بالاكرام

والتعظيم ، وقد يكون بخلافه فعرفنا الرسول عليه السلام أن حاله كان من القسم الأول . وأما إن كان عائداً إلى المرئى ففيه وجوه :

الأول : أن يكون عليه السلام رأى ربه في المنام في صورة مخصوصة ، وذلك جائز ، لأن الرؤيا من تصرفات الخيال ولا ينفك ذلك عن صورة متخيلة .

الثاني : أن يكون المراد من الصورة الصفة ، وذلك لأنه يقال لما خصّ بمزيد الاكرام والانعام في الوقت الذي رآه صحّح أن يقال في العرف المعتاد : انى رأيته على أحسن صورة وأجل هيئة .

الثالث : لعله عليه السلام لما رآه اطلع على نوع من صفات الجلال والعزّة والعظمة ما كان مطلقاً عليه قبل ذلك .

الخبر الخامس : ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « رأيت ربى في أحسن صورة ، قال فوضع يده بين كتفى فوجدت بردها بين يديّ فعلمت ما بين السماء والأرض ، ثم قال يا محمد ، قلت لبيك وسعديك ، فقال فيم يختصم الملأ الأعلى ؟ فقلت يارب لا أدرى ، فقال في أداء الكفارات والمشى على الأقدام إلى الجماعات وإسباغ الوضوء على الكراهات وانتظار الصلاة بعد الصلاة » واعلم أن قوله : رأيت ربى في أحسن صورة قد تقدم تأويله ، وأما قوله : وضع يده بين كتفى ففيه وجهان :

الأول : المراد منه المبالغة في الاهتمام بحاله والاعتناء بشأنه ، ويقال لفلان يد في هذه الصنعة : أى هو كامل فيها .

الثانى : أن يكون المراد من اليد النعمة يقال لفلان يد بيضاء ، ويقال ان أياى فلان كثيرة . وأما قوله بين كتنى ، فان صح فالمراد منه أنه أوصل إلى قلبه من أنواع اللطف والرحمة . وقد روى بين كتنى ، والمراد ما يقال أنا فى كنف فلان ، وفى ظل انعامه .

وأما قوله فوجدت بردها فيحتمل أن المعنى برد النعمة وروحها وراحتها من قولهم عيش بارد إذا كان رغدا ، والذي يدل على أن المراد منه كمال المعارف قوله عليه السلام فى آخر الحديث فعلمت ما بين المشرق والمغرب ، وما ذلك إلا لأن الله تعالى أثار قلبه وشرح صدره بالمعارف . وفى بعض الروايات فوجدت برد أنامله ، وسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى .

الفصل الثانى فى لفظ الشخص

هذا اللفظ ماورد فى القرآن لكنه روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « لا شخص أحب للغيرة من الله عز وجل » وفى هذا الخبر لفظان يجب تأويلهما .

الأول : الشخص والمراد منه الذات المعينة والحقيقة المخصوصة ، لأن الجسم الذى له شخص وحجية يلزم أن يكون واحداً فاطلاق اسم الشخصية على الوحدة اطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر .

والثاني : لفظ الغيرة ومعناه الزجر ، لأن الغيرة حالة نفسانية مقتضية للزجر والمنع فكنى بالسبب عن المسبب وهنا والله أعلم .

الفصل الثالث في لفظ النفس

احتجوا على اطلاق هذا اللفظ بالقرآن والأخبار . أما القرآن فقولہ
تعالى في حق موسى عليه السلام - واصطنعتك لنفسى - وقال حاكيا
عن عيسى عليه السلام - تعلم ما في نفسى ولا أعلم ما في نفسك - وقال
في صفة أهل الثواب - كتب ربكم على نفسه الرحمة - وقال في تخويف
العصاة - ويحذركم الله نفسه - وأما الأخبار فكثيرة .

الخبر الأول : ماروى أبو صالح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم أنه قال « يقول الله تعالى أنا مع عبدى حين يذكرنى فان
ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى وإن ذكرنى فى ملا ذكرته فى ملا
خير منه » .

الخبر الثانى : قوله عليه السلام « سبحان الله وبحمده عدد خلقه
ورضاء نفسه وزنة عرشه » .

الخبر الثالث : عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
« لما قضى الله الخلق كتب فى كتابه على نفسه ان رحمتى سبقت غضبى »
واعلم أن النفس جاء فى اللغة على وجوه :

أحدها : البدن قال الله تعالى - كل نفس ذائقة الموت - ويقول
القاتل كيف أنت فى نفسك ، يريد كيف أنت فى بدنك ؟ .

وثانيها : الدم يقال هذا حيوان له نفس سائلة : أى دم سائل ، ويقال للمرأة عند الولادة انها نفست بخروج الدم منها عقيب الولادة .
وثالثها : الروح قال تعالى - الله يتوفى الأنفس حين موتها - .
ورابعها : العقل قال تعالى - وهو الذى يتوفاكم بالليل - وذلك لأن الأحوال بأسرها باقية حالة النوم إلا العقل ، فانه هو الذى يختلف الحال فيه عند النوم واليقظة .

وخامسها ذات الشئ وعينه . وقد قال الله تعالى - وما يخدعون إلا أنفسهم ، فاقتلوا أنفسكم ، ولكن ظلموا أنفسهم -
إذا عرفت هذا فنقول لفظ النفس فى حق الله تعالى ليس إلا الذات والحقيقة فقله - واصطنعتك لنفسى - كالتأكيد الدال على مزيد المبالغة ، فان الانسان إذا قال جعلت هذه الدار لنفسى وعمرتها لنفسى فهم منه المبالغة وقوله تعالى - تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك - المراد تعلم معلومى ولا أعلم معلومك ، وكذا القول فى بقية الآيات . وأما قوله عليه السلام حكاية عن رب العزة ، فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، فالمراد أنه ذكرنى بحيث لا يطلع غيره على ذلك ذكرته بانعامى واحسانى من غير أن يطلع عليه أحد من عبيدى ، لأن الله كثر فى النفس عبارة عن الكلام الخفى والذكر الكامن فى النفس ، وذلك على الله تعالى محال .
وأما قوله سبحانه الله زنة عرشه ورضاء نفسه فالمراد ما يرتضيه الله تعالى لنفسه ولذاته : أى تسبيحاً يليق به . وأما قوله صلى الله عليه وسلم « كتب

كتاباً على نفسه « فالمراد به كتب كتاباً وأوجب العمل به . والمراد من قوله على نفسه التأكيد والمبالغة في الوجوب واللزوم ، فثبت أن المراد بالنفس في هذه المواضع هو الذات ، وأن الغرض من ذكر هذا اللفظ المبالغة والتأكيد وبالله التوفيق .

الفصل الرابع في لفظ الصمد

قال الله تعالى - الله الصمد - ذكر بعضهم في تفسير الصمد أنه الجسم الذي لا جوف له . ومنه قول من يقول لسداد القارورة الصماد ، وشيء مصمد : أى صلب ليس فيه رخاوة . قال ابن قتيبة ، وعلى هذا التفسير الدال مبدلة من التاء ، وقال بعضهم الصمد الأملس من الحجر الذي لا يقبل الغبار ، ولا يدخل فيه شيء ، ولا يخرج منه شيء . واحتج قوم من جهال المشبهة بهذه الآية في اثبات أنه تعالى جسم ، وهذا باطل لأننا بينا أن كونه أحداً ينافى كونه جسماً فقدمة هذه الآية دالة على أنه لا يمكن أن يكون المراد من الصمد هذا المعنى ، ولأن الصمد بهذا التفسير صفة الأجسام الغليظة وتعالى الله عن ذلك . والجواب عنه من وجهين :

الأول : أن الصمد فعل بمعنى مفعول من صمد إليه : أى قصد والمعنى أنه المصمود إليه في الحوائج قال الشاعر :

ألا بكر الناعي بخيرى بنى أسد نعم وابن مسعود وبالسيد الصمد

وقال آخر

علوته بجسامي ثم قلت له خذها حذيف فانت السيد الصمد
والذى يدل على صحة هذا الوجه ما روى ابن عباس رضى الله عنه أنه
لما ترات هذه الآية قالوا ما الصمد ؟ . فقال عليه السلام السيد الذى
يصمد إليه فى الحوائج . قال أبو الليث : صمدت صمد هذا الأمر : أى
قصدت قصده .

الوجه الثانى فى الجواب : أنا سلمنا أن الصمد فى أصل اللغة المصمت
الذى لا يدخل فيه شىء غيره إلا أنا نقول قد دللنا على أنه لا يمكن
ثبوت هذا المعنى فى حق الله تعالى فوجب حمل هذا اللفظ على مجازه ،
وذلك لأن الجسم الذى يكون هذا شأنه يكون مبرأ عن الانفصال
والتباین ، والتأثر عن الغير وهو سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته ،
وذلك يقتضى أن يكون تعالى غير قابل للزيادة والنقصان ، وكان المراد
من الصمد فى حقه تعالى هذا المعنى وبالله التوفيق .

الفصل الخامس فى لفظ اللقاء

قال الله تعالى - الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم - وقال - فمن كان
يرجو لقاء ربه - وقال - بل هم بقاء ربهم كافرون - وأما الحديث
فقوله عليه السلام « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه . ومن كره لقاء
الله كره الله لقاءه » قالوا واللقاء من صفات الأجسام ، يقال التقى الجيشان

إذا قرب أحدهما من الآخر في المكان . واعلم أنه لما ثبت بالدليل أنه تعالى ليس يجسم وجب حمل هذا اللفظ على أحد وجهين .
أحدهما : أن من لقي انسانا أدركه وأبصره فكان المراد من اللقاء هو الرؤية إطلاقاً لاسم السبب على المسبب .

والثاني : أن الرجل إذا حضر عند ملك ولقيه دخل هناك تحت حكمه وقهره دخولا لا حيلة له في دفعه فكان ذلك اللقاء سبباً لظهور قدرة الملك عليه على هذا الوجه ، فلما ظهرت قدرته وقوته وقهره وشدة بأسه في ذلك اليوم عبر عن تلك الحالة باللقاء ، والذي يدل على صحة قولنا أن أحداً لا يقول بأن الخلائق تتلاقى ذواتهم في ذات الله تعالى على سبيل المماساة . ولما بطل حمل اللقاء على المماساة والمجاورة لم يبق إلا ما ذكرناه وبالله التوفيق .

الفصل السادس في لفظ النور

قال الله تعالى - الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة -
وروى ابن خزيمة في كتابه عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنه
« أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعائه : اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض ومن فيهن فلك الحمد أنت قيم السموات والأرض ومن فيهن » واعلم أنه لا يصح القول بأنه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر ، ويدل عليه وجوه :

الأول : أنه تعالى لم يقل انه نور بل قال انه نور السموات والأرض
ولو كان نوراً في ذاته لم يكن لهذه الاضافة فائدة .

الثاني : لو كان كونه تعالى نور السموات والأرض بمعنى الضوء
المحسوس لوجب أن لا يكون في شيء من السموات والأرض ظلمة
ألبتة ، لأنه تعالى دائماً لا يزال ولا يزول .

الثالث : لو كان تعالى نوراً بمعنى الضوء وجب أن يكون ذلك الضوء
مغنياً عن ضوء الشمس والقمر والنار ، والحس دالٌّ على خلاف ذلك .

الرابع : أنه تعالى أزال هذه الشبهة بقوله تعالى - مثل نوره -
أضاف النور إلى نفسه ، ولو كان تعالى نفس النور وذاته لا تمتعت هذه
الاضافة ، لأن اضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة ، وكذلك قوله تعالى - يهدي
الله لنوره من يشاء - .

الخامس : أنه تعالى قال - وجعل الظلمات والنور - فتبين بهذا أنه
تعالى خالق الأنوار .

السادس : أن النور يزول بالظلمة ، ولو كان تعالى عين هذا النور
المحسوس لسكان قابلاً للعدم ، وذلك يقدح في كونه قديماً واجب الوجود
السابع : أن الأجسام كلها متماثلة على ما سبق تقريره ، ثم انها
بعد تساويها في الماهية تراها مختلفة في النور والظلمة فوجب أن
يكون الضوء عرضاً قائماً بالأجسام ، والعرض يمتنع أن يكون إلهاً .

فثبت بهذه الوجوه أنه لا يمكن حمل النور على ما ذكره ، بل معناه أنه هادى أهل السموات والأرض ، أو معناه منور السموات والأرض على الوجه الأحسن والتدبير الأكمل كما يقال فلان نور هذه البلدة إذا كان سبباً لصلاحها ، وقد قرأ بعضهم - لله نور السموات والأرض - وبالله التوفيق .

الفصل السابع فى الحجاب

قال تعالى - كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون - قالوا : والحجاب لا يعقل إلا فى الأجسام ، وتمسكوا أيضاً بأخبار كثيرة .

الخبر الأول : ما روى صاحب شرح السنة رحمه الله فى باب الرد على الجهمية قال قام فىنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات فقال « ان الله تعالى لا ينام ، ولا ينبغي أن ينام ، ولكنه يخفض القسط ويرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل النهار ، وعمل النهار قبل الليل ، حجاب من نور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه » . قال المصنف : هذا حديث أقرب الشيخان ، وقوله يخفض القسط ويرفعه أراد أنه يراعى العدل فى أعمال عباده كما قال تعالى - وما ننزله إلا بقدر معلوم .

الخبر الثانى : ما روى فى الكتب المشهورة عن النبى صلى الله عليه وسلم « ان الله تعالى سبعين حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما أدرك بصره » .

الخبر الثالث : روى في تفسير قوله تعالى - للذين أحسنوا الحسنى وزيادة - أنه تعالى يرفع الحجاب فينظرون إلى وجهه تعالى .

واعلم : أن الكلام في الآية هو أن أصحابنا رحمهم الله قالوا : إنه يجوز أن يقال إنه تعالى محتجب عن الخلق ، ولا يجوز أن يقال إنه محبوب عنهم ، لأن لفظة الاحتجاب مشعرة بالقوة والقدرة ، والحجب مشعر بالمعجز والذلة ، فيقال احتجب السلطان عن عبيده ، ويقال فلان حجب عن الدخول على السلطان ، وحقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله تعالى محال ، لأنه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين ، بل هو محمول عندنا على أن لا يخلق الله تعالى في العين رؤية متعلقة به ، وعند من ينكر الرؤية على أنه تعالى يمنع وصول آثار احسانه وفضله من انسان .

وأما الخبر الأول : وهو قوله عليه السلام « حجابہ النور » . فاعلم أن كل شيء يفرض مؤثرا في شيء آخر فكل كمال يحصل للأثر فهو مستفاد من المؤثر ولا شك أن ثبوت ذلك الكمال لذلك المؤثر أولى من ثبوته في ذلك الأثر وأقوى وأكمل ، ولا شك أن معطى الكمالات بأسرها هو الحق تعالى ، وكل كمالات الممكنات بالنسبة إلى كمال الله تعالى كالعدم ، ولا شك أن جملة الممكنات ليست إلا عالم الأجسام وعالم الأرواح ، ولا شك أن جملة كمالات عالم العناصر بالنسبة إلى كمالات عالم الأفلاك كالعدم . ثم كمال حال الربع المسكون بالنسبة إلى كمال العناصر كالعدم . ثم كمال الشخص المعين بالنسبة إلى كمالات

الربع المسكون كالعدم ، فيظهر من هذا أن كمال الانسان المعين بالنسبة إلى كمال الله تعالى أولى بأن يقال انه كالعدم ، ولا شك أن روح الانسان وحده لا تطبق قبول ذلك الكمال ، ولا يمكنه مطالعته ، بل الأرواح البشرية تضمحل في أدنى مرتبة من مراتب تلك الكالات فهذا هو المراد بقوله عليه السلام « لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره » .

الفصل الثامن في القرب

قال الله تعالى - ونحن أقرب إليه من حبل الوريد - وقال عليه السلام حكاية عن الله « من تقرب إلى شبراً تقربت إليه ذراعاً ، ومن تقرب إلى ذراعاً تقربت إليه باعاً ، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة » وروى الأستاذ ابن فورك رحمه الله في كتاب المنشابهات عن ابن عمر رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « يدنو المؤمن من ربه يوم القيامة حتى يضع الجبار كنفه عليه فيقر بذنوبه فيقول أعرف ثلاث مرات فيقول تعالى اني سترتها عليك في الدنيا واني أغفرها لك فيعطى صحيفة حسناته . وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤوس الأشهاد : هؤلاء الذين كذبوا على ربهم » .

واعلم أن المراد من قربيه ومن دنوه قرب رحمته ودنوها من العبد . وأما قوله : فيضع الجبار كنفه عليه ، فهو أيضاً مستفاد من قرب الرحمة يقال : أنا في كنف فلان : أى في انعامه . وأما مارواه بعضهم : فيضع

الجبار كتفه ، فاتفقوا على أنه تصحيف والرواة ضبطوها بالنون . ثم ان صححت تلك الرواية فهي محمولة على التقريب والغفران والله أعلم .

الفصل التاسع في الحجى والنزول

احتجوا بقوله تعالى - هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من
الغمام - وبقوله تعالى - أو يأتي ربك - وبقوله - وجاء ربك - واحتجوا
بالأخبار ، فمنها ما رواه صاحب شرح السنة رحمه الله في باب إحياء آخر
الليل وفضله عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضى الله عنهما عن النبي
صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما اجتمع قوم يذكرون الله إلا حفتهم
اللائكة وغشيتهم الرحمة وتنزلت عليهم السكينة وذكرهم الله فيمن
عنده ، ثم قال ان الله تعالى يمهل حتى إذا كان ثلث الليل الأخير ينزل
إلى هذه السماء الدنيا فينادى هل من مذنب يتوب هل من مستغفر
هل من داع هل من سائل إلى الفجر » قال صاحب هذا الكتاب
هذا حديث متفق على صحته . وفي هذا الباب أيضاً عن أبي هريرة أن
النبي صلى الله عليه وسلم قال « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين
يبقى ثلث الليل الأخير فيقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه
من يستغفرني فأغفر له » ثم قال هذا حديث متفق على صحته . وروى
أيضاً عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث المذكور
وزاد فيه « ثم يبسط يديه تبارك وتعالى فيقول : من يقرض غير عديم

ولا ظلوم» وروى صاحب هذا الكتاب في باب ليلة النصف من شعبان عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت « فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة فخرجت فاذا هو بالبقيع فقال : أ كنت تخافين أن يحيف الله ورسوله ؟ فقلت يا رسول الله ظننت أنك أتيت بعض نساءك فقال ان الله ينزل ليلة النصف من شعبان فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم كلب » والبخارى ضعف هذا الحديث .

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْكَلَامَ فِي قَوْلِهِ - هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ - مِنْ وَجْهَيْنِ :

الأول : أن نبين بالدلائل القاهرة أنه سبحانه وتعالى منزله عن المجيء والذهاب .

والثاني : أن نذكر التأويلات في هذه الآيات .

أما النوع الأول فنقول : الذي يدل على امتناع المجيء والذهاب على الله تعالى وجوه :

الأول : ما ثبت في علم الأصول أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب ، فإنه لا ينفك عن المحدث وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب وجب أن يكون محدثا مخلوقا فالأله القديم يستحيل أن يكون كذلك .

والثاني : أن كل ما يصح عليه الانتقال والمجيء من مكان إلى مكان فهو محدود متناه فيكون مختصا بمقدار معين مع أنه كان يجوز في العقل

وقوعه على مقدار أزيد منه أو أقل منه فينبغي أن يكون اختصاصه بذلك المقدار لأجل تخصيص مخصص وترجيح مرجح ، وذلك على الإله القديم محال .
والثالث : وهو أنا لوجوزنا فيما يصحّ عليه المجيء والذهاب أن يكون إلهما قديما أزليا فينبغي أن لا يمكننا أن نحكم بنفي إلهية الشمس والقمر .
الرابع : أنه تعالى حكى عن الخليل عليه السلام أنه طعن في إلهية الكواكب والقمر والشمس بقوله - لا أحب الآفلين - ولا معنى للأقول إلا الغيبة والحضور ، فن جواز الغيبة والحضور على الإله تعالى فقد طعن في دليل الخليل وكذب الله في تصديق الخليل في ذلك حيث قال - وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه - .

وأما النوع الثاني : في بيان التأويلات المذكورة في هذه الآية فنقول فيه وجهان :

الأول : المراد هل ينظرون إلا أن يأتيهم آيات الله فجعل مجيء آيات الله محيئا له على التفخيم لشان الآيات كما يقال جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته ، والذي يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال في الآية المتقدمة - فان زلتم من بعد ما جاءكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم - فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد . ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله - هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله - ومن المعلوم أن بتقدير أن يصح المجيء والذهاب على الله تعالى لم يكن مجرد حضوره سببا للزجر والتهديد ، لأنه عند الحضور كما يزجر قوما ويعاقبهم فقد ينب قوما

ويكرمهم ، فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سببا للزجر ، والتهديد والوعيد . فلما كان المقصود من الآية إنعاهو التهديد ، فوجب أن يضم في الآية محيء الهية والقهر والتهديد . ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية ، وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية .

الوجه الثاني : أن يكون المراد هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله ، ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى إذا أضاف فعلا إلى شيء ، فإن كان ظاهر تلك الإضافة ممتنعا فالواجب صرف ذلك الظاهر إلى التأويل كما قال العلماء في قوله تعالى - إن الذين يحادون الله - المراد يحادون أولياءه ، وقد قال تعالى - واسئل القرية - والمراد أهل القرية ، فكذا قوله تعالى - يأتيهم الله - أى يأتيهم أمر الله ، وليس فيه إلّا حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، وذلك مجاز مشهور ، يقال ضرب الأمير فلانا وأعطاه ، والمراد أنه أمر بذلك . والذي يؤكد صحة هذا التأويل وجهان :

الأول : أن قوله تعالى - يأتيهم الله - وقوله - وجاء ربك - إخبار عن حال القيامة . ثم إن الله تعالى ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال - هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك - فصار هذا مفسراً لذلك المتشابهة ، لأن كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض .

والثاني : أنه تعالى قال بعد هذه الآية - وقضى الأمر - ولا شك

أن الألف واللام للمعهود السابق ، وهذا يستدعى أن يكون قد جرى ذكره من قبل ذلك حتى يكون الألف واللام اشارة إليه ، وما ذاك إلا الذى أضمنناه من أن قوله - يأتيمهم الله - أى يأتى أمر الله . فان قيل أمر الله عندكم صفة قديمة فالإتيان عليها محال . قلنا الأمر فى اللغة له معنيان : أحدهما الفعل ، والثانى الطريق قال تعالى - وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر - وقال - وما أمر فرعون برشيد - فيحمل الأمر فى هذه الآية على الفعل ، وهو ما يليق بتلك المواقف من الأحوال واطهار الآيات المهيبة ، وهذا هو التأويل الأول الذى ذكرناه . وأما ان حملنا الأمر على الأمر الذى هو ضد النهى ففيه وجهان :

الأول : أن يكون التقدير هو أن مناديا ينادى يوم القيامة : ألا إن الله يأمركم بكذا وكذا ، ويكون إتيان الأمر هو وصول ذلك النداء إليهم . وقوله - فى ظلل من الغمام - أى مع ظلل والتقدير أن سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل فى زمان واحد .

الثانى : أن يكون المراد من إتيان أمر الله تعالى فى ظلل حصول أصوات مقطعة مخصوصة فى تلك الغمامات دالة على حكم الله تعالى على كل واحد مما يليق به من السعادة والشقاوة ، أو يكون المراد أنه تعالى بخلق نقوشا منظومة فى ظلل من الغمام وتكون النقوش جليلة ظاهرة لأجل شدة يابض ذلك الغمام وسواد تلك الكتابة ، وهى دالة على أحوال أهل الموقف فى الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فائدة الظلل من

الغمام أنه تعالى جعلها أمانة لما يريد انزاله بالقوم فيعلمون أن الأمر قد قرب وحضر .

الوجه الثالث : في التأويل أن يكون المعنى هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب . فحذف ما يأتي تعويلا على الفهم ، إذ لو ذكر ذلك العذاب الذي يأتيهم به كان ذلك أسهل عليهم في باب الوعيد . وإذا لم يذكره كان أبلغ في التهويل ، لأنه حينئذ تنقسم خواطرهم وتذهب أفكارهم في كل وجه . ومثله قوله تعالى - فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين - والمعنى وأتاهم الله بخذلانه من حيث لم يحتسبوا ، وكذا قوله تعالى - فأتى الله بنيانهم من القواعد - ويقال في الكلام المتعارف المشهور إذا سمع بولاية رجل : جاءنا فلان بجوره وظلمه ، ولا شك أنه مجاز مشهور .

الوجه الرابع : في التأويل أن يكون في بمعنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض ، وتقديره هل ينظرون أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة ، والمراد أنه يأتيهم الله بالغمام مع الملائكة .

الوجه الخامس : وهو أقوى من كل ما سبق أنا ذكرنا في التفسير الكبير أن قوله تعالى - يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة - إنما نزلته في حق اليهود ، وعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى - فإن زلتم من بعد ما جاءكم اليينات - خطابا مع اليهود ، فيكون قوله - هل ينظرون

إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام - حكاية عنهم . والمعنى أنهم لا يقبلون دينكم إلا لأنهم ينظرون أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام . ومما يدل على أن المراد ذلك أنهم فعلوا ذلك مع موسى عليه السلام - فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة - وإذا ثبت أن هذه الآية حكاية عن حال اليهود واعتقادهم لم يمنع إجراء الآية على ظاهرها ، وذلك لأن اليهود كانوا على دين التشبيه وكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله تعالى ، وكانوا يقولون إنه تعالى تبلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام فظنوا مثل ذلك في زمان محمد عليه السلام ، ومعلوم أن مذهبهم ليس بحجة . وبالجملة فانه يدل على أن قوما ينتظرون أن يأتيهم الله ، وليس في الآية دلالة على أن أولئك الأقوام محقون أو مبطلون ، وعلى هذا التقدير زال الاشكال ، وهذا هو الجواب المعتمد عن تمسكهم بالآية المذكورة في سورة الأنعام . فان قيل هذا التأويل كيف يتعلق بهذه الآية وأنه قال في آخرها - وإلى الله ترجع الأمور - قلنا انه تعالى حكى عنادهم وتوقيفهم قبول الدين الحق على الشرط الفاسد . ثم ذكر بعده ما يجري مجرى التهديد لهم فقال - وإلى الله ترجع الأمور - وأما قوله تعالى - وجاء ربك والملك صفا صفا - فالكلام فيه أيضاً على وجهين . الأول : أن تحمل هذه الآية على باب حذف المضاف ، وعلى هذا الوجه ففي الآية وجوه .

أحدها : وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة .

وثانيها : وجاء قهر ربك كما يقال جاءنا الملك القاهر إذا جاء عسكره .
وثالثها : وجاء ظهور معرفة الله تعالى بالضرورة في ذلك اليوم فصار ذلك جاريا مجرى حيئته وظهوره .

الوجه الثاني : أنا لا نحمل هذه الآية على حذف المضاف . ثم فيه وجهان .

الأول : أن يكون المراد من هذه الآية التمسك بظهور آيات الله تعالى وسر آثار قدرته وقهره وسلطانه ، والمقصود تمثيل تلك الحالة بحال الملك إذا حضر ، فانه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بظهور عساكره كلها .

الثاني : أن الرب هو الربى فلعل ملكا عظيما هو أعظم الملائكة كان مرييا للنبي صلى الله عليه وسلم ، وكان هو المراد من قوله - وجاء ربك - فأما الحديث المشتمل على النزول إلى السماء الدنيا فالكلام عليه من وجهين .

الأول : بيان أن النزول قد يستعمل في غير الانتقال وتقريره من وجوه .

أحدها : قوله تعالى - وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج - ونحن نعلم بالضرورة أن الجمل أو البقر مانزل من السماء إلى الأرض على سبيل الانتقال وقال الله تعالى - فأنزل الله سكينته على رسوله - والانتقال على السكينة محال . وقال الله تعالى - نزل به الروح الأمين على قلبك -

والقرآن سواء قلنا إنه عبارة عن صفة قديمة أو قلنا انه عبارة عن الحرف والصوت الانتقال عليه محال . وقال الشافعي المطلبى رضى الله عنه : دخلت مصر فلم يفهموا كلامى فنزلت ثم نزلت ، ولم يكن المراد من هذا النزول الانتقال .

الثانى : أنه ان كان المقصود من النزول من العرش إلى السماء الدنيا أن يسمع نداؤه فهذا المقصود ما حصل ، وان كان المقصود مجرد النداء سواء سمعناه أو لم نسمعه فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول من العرش إلى السماء الدنيا ، بل كان يمكنه أن ينادينا وهو على العرش . ومثاله أن يريد من فى الشرق اسماع من فى الغرب ومناداته فيتقدم إلى جهة المغرب بأقدام معدودة ثم يناديه وهو يعلم أنه لا يسمعه ألبة فهنا تكون تلك الخطوات عملا باطلا وعبثا فاسدا فيكون كفعل المجانين ، فعلمنا أن ذلك غير لائق بحكمة الله تعالى .

الثالث : أن القوم رأوا أن كل سماء فى مقابلة السماء التى فوقها كقطرة فى بحر وكدرهم فى مفاضة ، ثم كل السموات فى مقابلة الكرسي كقطرة فى البحر والكرسي فى مقابلة العرش كذلك ، ثم يقولون إن العرش مملوء منه والكرسي موضع قدمه ، فاذا نزل إلى السماء الدنيا ، وهى فى غاية الصغر بالنسبة إلى ذلك الجسم العظيم ، فاما أن يقال إن أجزاء ذلك الجسم العظيم يدخل بعضها فى بعض ، وذلك يوجب القول بأن تلك الأجزاء قابلة للتفريق والتمزق ، ويوجب القول

أيضاً بتداخل الأجزاء بعضها في بعض ، وذلك يقتضى جواز تداخل جملة العالم في خردلة واحدة ، وهو محال . وإما أن يقال إن تلك الأجزاء بليت عند النزول إلى السماء الدنيا ، وذلك قول بأنه قابل للعدم والوجود ، وذلك مما لا يقوله حافل في صفة الاله تعالى ، فيثبت بهذا البرهان القاهر أن القول بالنزول على الوجه الذى قالوه باطل .

الرابع : أنا قد دللنا على أن العالم كرة ، فاذا كان كذلك وجب القطع بأنه أبداً يكون الحاصل في أحد نصفي الأرض هو الليل ، وفي النصف الآخر هو النهار ، فاذا وجب نزوله إلى السماء الدنيا في الليل ، وقد دللنا على أن الليل حاصل أبداً فهذا يقتضى أن يبقى أبداً في السماء الدنيا إلا أنه يستدير على ظهر الفلك بحسب استدارة الفلك وبحسب انتقال الليل من جانب من الأرض إلى جانب آخر ، ولوجاز أن يكون الشيء المستدير مع الفلك أبداً إلهاً للعالم فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الفلك ومعلوم أن ذلك لا يقوله حافل .

النوع الثانى : من الكلام فى هذا الحديث بناءً على التأويل على سبيل التفصيل ، وهو أن يحمل هذا النزول على نزول رحمته إلى الأرض وذلك الوقت والسبب فى تخصيص ذلك الوقت بهذا الفعل وجوه .

الأول : أن التوبة التى يؤتى بها فى قلب الليل الظاهر أنها تكون خالية عن مشائب الدنيا ، لأن الأغيار لا يطلعون عليها فتكون أقرب إلى القبول .

والثاني : أن الغالب على الانسان في قلب الليل الكسل والنوم والبطالة فاولا الجدة العظيم في طلب الدين والرغبة الشديدة في تحقيقه لما تحمل مشاق السهر ، ولما أعرض عن اللذات الجسدية ، ومتى كان الجِد والرغبة والاخلاص أتمَّ وأكمل كان الثواب أوفر .

الثالث : أن الليل وقت الكسل والفتور فاحتيج في الترغيب في الاشتغال بالعبادة في الليل إلى مزيد أمور تؤثر في تحريك دواعي الاشتغال والتهجد ، فيحسن أن الشارع يخص هذا الوقت بمثل هذا الكلام ليكون توفر الدواعي على التهجد أتم فهذه الجهات الثلاث تصلح أن تكون سببا لتخصيص الشرع هذا الوقت بهذا التشريف ، ولأجلها قال الله تعالى - وبالأَسْحار هم يستغفرون - وقال - والمستغفرون بالأَسْحار - .

الوجه الرابع : ان جمعا من أشرف الملائكة ينزلون في ذلك الوقت بأمر الله تعالى فأضيف ذلك إلى الله تعالى ، لأنه حصل بسبب أمر الله تعالى كما يقال : بنى الأمير دارا و ضرب دينارا . ومن ذهب إلى هذا التأويل من يروى الخبر بضم الياء تحقيقا لهذا المعنى .

واعلم أن تمام التقرير في تأويل هذا الخبر أن من نزل من الملوك عند انسان لاصلاح شأنه والاهتمام بأمره ، فانه يكرمه جدا بل يكون نزوله عنده مبالغة في اكرامه فلما كان النزول موجبا للاكرام أطلق اسم النزول على الاكرام ، وهذا أيضا هو المراد بقوله

تعالى - وجاء ربك والملك صفا صفا - وذلك أن الملك إذا جاء وحضر لفصل الخصومات عظم وقعه واشتدت هيئته والله أعلم .

الفصل العاشر في الخروج والبروز والتجلى والظهور

قال عليه السلام «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، ولا تضامون في رؤيته، وفي رواية لا تضارون»، والتأويل أن المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي، ومعنى قوله لا تضامون : أى لا ينضم بعضكم إلى بعض كما تنضمون في رؤية الهلال رأس الشهر ، بل رؤية جهرة من غير تكلف لطلبه كما ترون البدر . وقوله لا تضارون : أى لا يلحقكم ضرر في طلب رؤيته ، بل ترونه من غير تكلف الطلب ، وما روى تضامون مخففا ، فالمراد منه الضيم : أى لا يلحقكم فيه ضيم . وقال أيضا عليه السلام « ان الله يبرز كل يوم جمعة لأهل الجنة على كتيب من كافور فيكون في القرب على تبكرهم إلى الجمعة ، ألافسارعوا إلى الخيرات » واعلم أنه قيل ان هذا الخبر ضعيف ، وان صح فالتأويل أن أهل الجنة يرون على مقادير أوقات الدنيا فيما سبق من أعمالهم الحسنة . وأما بروزه لأهل الجنة وبذلك يتخيل لهم ، فهو أن يخلق لهم رؤية متعلقة وهم على كتيب من كافور . وأما قربه منهم فعناه القرب بالرحمة كما قال « من تقرب إلى شبرا تقربت إليه ذراعا » ويقال للفاسق إنه بعيد من الله ، وأيضا ما روى أنه عليه السلام قال « ما منكم من أحد إلا

سيخلوبه ربه يوم القيامة ويكلمه ، وليس بينه وبينه ترجان » فنقول وجه التأويل فيه من أراد أن يتوجه إليه منهم فانه يخلوبه ، فببربه عنه أيضاً كما كان قادراً على أن يسمع كل واحد أنه لا يتكلم مع غيره والله أعلم .

الفصل الحادى عشر

في الظواهر التي توهم كونه قابلاً للتجزى والتبعيض ، تعالى الله عنه علواً كبيراً . أما الذي ورد منه في القرآن ، فقوله تعالى في حق آدم عليه السلام - فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحي - وقال في مريم عليها السلام - ونفخنا فيها من روحنا - وقوله تعالى في حق عيسى عليه السلام - وروح منه - . وأما الخبر فاروى أبوهريرة رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال « لما خلق الله آدم ونفخ فيه من روحه عطس آدم وشكر الله . فقال له ربه برحمتك ربك ، ثم قال هذا تحيتك وتحية خريتك » والتأويل أن نقول : أما إضافة الروح إلى نفسه ، فهو إضافة التشريف ، وأما النفخ فالتعبير بالسبب عن المسبب ، وهذا مما يجب المصير إليه لامتناع أن يكون تعالى قابلاً للتجزى والتبعيض .

الفصل الثانى عشر

في الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى - ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون

بها - قالوا فانه تعالى عاب هذه الأصنام ، وطعن في كونها آلهة بناء على عدم هذه الأعضاء لها ، فلم تكن هذه الأعضاء حاصلة لله تعالى لتوجه الطعن هناك وذلك باطل . والجواب عنه أن يقال المقصود : من هذه الأيدي شيء آخر سوى ما ذكرتم ، وبيانه هو أن الكفار الذين كانوا يعبدون الأصنام كانت لهم أرجل يشون بها ، وأيد يبطشون بها ، وأعين يبصرون بها ، وآذان يسمعون بها ، ولأن المقصود من الرجل واليد والعين والأذن هو هذه القوى المتحركة والمحركة ، فاذا كانت هذه الأعضاء حاصلة لكم ، وغير حاصلة لها كنتم أشرف وأعلى منها ، فكيف يليق بالقلل إقدامكم على عبادتها وبالله التوفيق .

الفصل الثالث عشر في الوجه

احتجوا على إثباته لله تعالى بالأخبار والآيات ، أما الآيات فكثيرة . أحدها : قوله تعالى - كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام - قالوا وامتنع أن يكون وجه الرب هو الرب ، ويدل عليه وجهان :

الأول : أنه تعالى أضاف الوجه إلى نفسه ، وإضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة .

والثاني : لو كان ذو الجلال صفة للرب لوجب أن يقال ذي الجلال لأن صفة المجرور مجرورة .

وثانيتهما : قوله تعالى - كل شيء هالك إلا وجهه - .

وثالثها : قوله تعالى - واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه - .

ورابعها : قوله تعالى - ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه - .

وخامستها : قوله تعالى - والله المشرق والمغرب فأينا تولوا فثم وجه الله - .

وسادستها : قوله تعالى : في سورة الروم - يريدون وجه الله - .

وسابعها : قوله تعالى - وما أتيتم من زكاة تريدون وجه الله - .

وثامنتها : قوله تعالى - إنما نطعمكم لوجه الله - .

وتاسعها : قوله تعالى - إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى - .

وأما الأخبار فكثيرة :

الأوّل : ما روى خزيمة عن جابر قال « لما نزل قوله تعالى - قل هو

القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم - . قال النبي صلى الله عليه

وسلم أعوذ بوجهك . ثم قال - أو من تحت أرجلكم - ثم قال - أو يلبسكم

شيئاً ويذيق بعضكم بأس بعض - قال عليه السلام هاتان أهون وأيسر » .

الثاني : روى عمار بن ياسر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال :

« اللهم بعلمك الغيب ، وقدرتك على الخلق أحيني ما كانت الحياة خيراً لي ،

وتوفني إذا كانت الوفاة خيراً لي ، اللهم أسألك خشيتك في الغيب ،

والشهادة وكلمة الحق ، والعدل في الغضب والرضى ، وأسألك القضاء في الفقر والغنى ، وأسألك نعيما لا يتبدل ، وأسألك قرة عين لا تنقطع ، وأسألك الرضاء بعد القضاء ، وأسألك برد العيش بعد الموت ، وأسألك لذة النظر إلى وجهك ، وأسألك الشوق إلى لقائك في غير ضراء مضرة ، ولا فتنة مضلة . اللهم زينا بزينة الايمان ، واجعلنا هداة مهتدين » .

الثالث : قال عليه السلام « من صام يوما في سبيل الله ابتغاء وجه الله باعد الله وجهه من النار سبعين خريفا » .

الرابع : عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من استعاذكم بالله فأعيذوه ، ومن سألكم بوجه الله فعظموه » .
الخامس : عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « مثل المجاهد في سبيل الله ابتغاء وجه الله مثل القائم المصلى حتى يرجع من جهاده » .

السادس : قال عبد الله « قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال رجل ان هذه القسمة ما أريد بها وجه الله ، فأثبت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فاحمر وجهه حتى وددت أنى لم أخبره ، فقال رحمنا الله وموسى قد أودى بأكثر من هذا فصبر » .

السابع : عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن المسلم إذا دخل في صلاته أقبل الله إليه بوجهه ولا ينصرف عنه حتى ينصرف عنه أو يحدث حديثا » .

الثامن : عن الحارث الأشقري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن الله تعالى أوحى إلى يحيى بن زكريا أن يقول لبني إسرائيل : إذا قمتم إلى الصلاة فلا تلتفتوا ، فإن الله يقبل بوجهه إلى عبده » .

التاسع : الحديث المشهور « وهو أنه عليه السلام ، قال في قوله تعالى - للذين أحسنوا الحسنى وزيادة - هي النظر إلى وجهه الله » وقال أيضاً : « جنتان من فضة أبنيتهما ومافيهما ، وجنتان من ذهب أبنيتهما ومافيهما وما بين القدم وبين أن ينظر إلى وجه ربهم في جنة عدن الازداء الكبرياء على وجهه » .

العاشر : عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « المرأة عورة ، فإذا خرجت يستبشر بها الشيطان وأقرب ما تكون من وجهه ربها إذا كانت في قعريتها » .

واعلم أنه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات وهذه الأخبار هو الوجه بمعنى العضو والجارحة ، ويدل عليه وجوه :

الأول : قوله تعالى - كل شيء هالك إلا وجهه - وذلك لأنه لو كان الوجه هو العضو المخصوص لزم أن يفنى جميع الجسد والبدن ، وأن تفنى العين التي على الوجه ، وأن لا يبقى إلا مجرد الوجه ، وقد اتزم بعض حمقى المشبهة ذلك ، وهو جهل عظيم .

الثاني : أن قوله تعالى - ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام -

ظاهره يقتضى وصف الوجه بالجلال والاكرام ، ومعلوم أن الموصوف بالجلال والاكرام هو الله تعالى ، وذلك يقتضى أن يكون الوجه كناية عن الذات .

الثالث : قوله تعالى - فأينا تولوا فمنّ وجهه الله - وليس المراد من الوجه ههنا هو العضو المخصوص ، فانا ندرك بالحس أن العضو المسمى بالوجه غير موجود فى جميع جوانب العالم . وأيضاً : فلو حصل ذلك العضو فى جميع الجوانب لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة فى أمكنة كثيرة ، وذلك لا يقوله عاقل .

الرابع : أن قوله تعالى - يريدون وجهه - وقوله - إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى - لا يمكن حمل شىء منها على الظاهر لأن وجهه تعالى على مذهبهم قديم أزلى ، والقديم الأزلى لا يراد لأن الشىء الذى يراد معناه أنه يراد حصوله ، ودخوله فى الوجود ، وذلك فى القديم الأزلى محال ، وأيضاً فهؤلاء كانوا يعبدون الله تعالى ، وما كانوا يريدون وجه الله كيف كان ، وأنه لو كان غضبان عليهم فهم لا يريدونه : بل إنما يريدون منه كونه راضياً عنهم ، وذلك يدل على أنه ليس المراد من الوجه فى هذه الآيات نفس الجارحة المخصوصة : بل المراد منه شىء آخر ، وهو كونه تعالى راضياً عنهم .

الخامس : الخبر الذى رويناه ، وهو قوله عليه السلام « أقرب

ما تكون المرأة من وجه ربها إذا كانت في قعر بيتها » ، ومعلوم أنه لو كان المراد من الوجه العضو المخصوص لم يختلف الحال في القرب والبعد بسبب كونها في بيتها أو لم تكن . أما إذا حملنا الوجه على الرضاء استقام ذلك . فثبت بهذه الدلائل أنه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات والأخبار بمعنى العضو والجراحة . إذا عرفت هذا فنقول لفظ الوجه قد يجعل كناية عن الذات تارة ، وعن الرضى أخرى .

أما الأوّل : فنقول السبب في وجوب جعل الوجه كناية عن الرضى وجوه :

الأول : أن المرئى من الانسان في أكثر الأوقات ليس إلا وجهه وبوجهه يتميز ذلك الانسان عن غيره ، فالوجه كأنه هو العضو الذى به يتحقق وجود ذلك الانسان وبه يعرف كونه موجوداً ، فلما كان الأمر كذلك لاجرم حسن جعل الوجه اسماً لكل الذات ، وبما يقوى ذلك أن القوم اذا كان معهم انسان يرتب أحوالهم ، ويقوم بإصلاح أمورهم سمى وجه القوم ووجههم ، والسبب فيه ما ذكرنا .

الثانى : أن المقصود من الانسان ظهور آثار عقله ، وحسه ، وفهمه ، وفكره ، ومعلوم أن معدن هذه الأحوال هو الرأس ، ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه ، فلما كان معظم المقصود من خلق الانسان إنما يظهر في الوجه لاجرم حسن إطلاق اسم الوجه على كل الذات .

الثالث : أن الوجه مخصوص بعزید الحسن ، واللطافة ، والتركيب العجيب ، والتألیف الغریب ، وكل ما فی القلب من الأحوال ، فانه يظهر على الوجه ، فلما امتاز الوجه عن سائر الأعضاء بهذه الخواص لاجرم حسن إطلاق لفظ الوجه على كل الذات . وأما بیان السبب فی جواز جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى ، فهو أن الانسان إذا مال قلبه إلى الشئ أقبل بوجهه عليه ، وإذا كره شيئاً أعرض بوجهه عنه ، فلما كان إقبال الانسان بوجهه عليه من لوازم كونه مائلاً إليه لاجرم حسن جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى . إذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : أما قوله تعالى - كل شئ هالك إلا وجهه - وقوله - ويبقى وجه ربك - فالمراد منه الذات ، والمقصود من ذكره التأكيد والمبالغة ، فانه يقال وجه هذا الأمر كذا وكذا ، ووجه هذا الدليل هو كذا وكذا ، والمراد منه هو نفس ذلك الشئ ، ونفس ذلك الدليل فكذا هذا . أما قوله تعالى - فثم وجه الله ، إنما نطعمكم لوجه الله ، إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى - فالمراد من الكل رضى الله تعالى ، وهكذا القول فى تلك الأحاديث وبالله التوفيق .

الفصل الرابع عشر فى العين

احتجوا على ثبوتها بالقرآن والأخبار . أما القرآن فقوله تعالى لنوح عليه السلام - واصنع الفلك بأعيننا - ولموسى عليه السلام - ولتصنع على

عنى - ولمحمد عليه السلام - واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا - أما الأخبار فروى صاحب شرح السنة رحمه الله في باب ذكر الدجال عن ابن عمر رضى الله عنهما قال « قام رسول الله صلى عليه وسلم في الناس فأثنى على الله بما هو أهله ، ثم ذكر الدجال . فقال : إني لأنذركموه ، وما من نبى إلا أنذر قومه لقد أنذر نوح قومه ، ولكنى سأقول لكم فيه قولاً لم يقله نبى لقومه ، إنه أعور ، وإن الله ليس بأعور » . ثم قال صاحب الكتاب هذا حديث صحيح أخرجه البخارى في كتابه ، وروى أيضاً عن ابن عباس رضى الله عنه أنه ذكر الدجال عن النبى صلى الله عليه وسلم فقال « إن الله لا ينجى عليكم إنه ليس بأعور ، وأشار يده إلى عينيه ، وإن المسيح الدجال أعور عين اليمنى كأن عينه عنبة طافية » . ثم قال هذا حديث اتفق الشيخان على صحته ، ومما يدل أيضاً : على إثبات العين لله تعالى ما روى في الدعوات « احفظنا بعينك التى لاتنام » وأيضاً : يقال في العرف : عين الله عليك .

واعلم أن نصوص القرآن لا يمكن اجرائها على ظاهرها لوجوه .
الأول : أن ظاهر قوله تعالى - ولتضع على عيني - يقتضى أن يكون موسى عليه السلام مستقراً على تلك العين ملتصقاً بها مستعلياً عليها ؛ وذلك لا يقوله عاقل .

الثانى : أن قوله تعالى - واصنع الفلك بأعيننا - يقتضى أن يكون آلة تلك الصنعة هى تلك الأعين .

والثالث : أن إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح ، فثبت أنه لا بد من المصير إلى التأويل ، وذلك هو أن يحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة ، والوجه في حسن هذا المجاز أن من عظمت عنايته بشيء وميله إليه ورغبته فيه كان كثير النظر إليه فجعل لفظ العين التي هي آلة لذلك النظر كناية عن شدة العناية . وأما هذا الخبر الذي رويته فمشكل لأن ظاهره يقتضى أن النبي صلى الله عليه وسلم أظهر الفرق بين الإله تعالى وبين الدجال بكون الدجال أعور وكون الله تعالى ليس بأعور ، وذلك بعيد ، وخبر الواحد إذا بلغ هذه الدرجة في ضعف المعنى وجب أن يمتد أن الكلام كان مسبقاً بمقدمة لو ذكرت لزال هذا الإشكال . أليس راوى هذا الحديث هو ابن عمر ، ثم إن المشهور أن ابن عمر لما روى قوله صلى الله عليه وسلم « إن الميت ليعذب ببكاء أهله » طعنت عائشة رضي الله عنها فيه ، وذكرت أن هذا الكلام من الرسول كان مسبقاً بكلام آخر واحتجت على ذلك بقوله تعالى - ولا تزر وازرة وزر أخرى - لوحكى لزال هذا الإشكال ، فكذا ههنا إنه من البعيد صدور مثل هذا الكلام من الرسول الذي اصطفاه الله تعالى لرسالته ، وأمره ببيان شريعته وبالله التوفيق .

الفصل الخامس عشر في النفس

هذا اللفظ غير وارد : في القرآن لكنه روى عن النبي صلى الله

عليه وسلم أنه قال « لا تسبوا الريح ، فانها من نفس الرحمن ، وقال أيضاً :
 إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمين » والتأويل أنه مأخوذ من قوله
 نفست عن فلان : أى فرجت عنه ، وأنفس الله عن فلان : أى فرج
 عنه ، والريح إذا كانت طيبة ، فقد زالت هذه المكروه ، فلما وجدها من
 قبل اليمين . فقد حصل المقصود ، وأيضاً : فالمقرون بالمكروه مكروه
 والمقرون بالمحبيب محبوب ، فلما وجد النبي صلى الله عليه وسلم النصرة
 من قبل اليمين ، فقد وجد التنفس من المكروهات من ذلك الجانب ،
 فلا جرم صدق قوله : إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين ، ولهذا قال
 النبي صلى الله عليه وسلم « الايمان يمان ، والحكمة يمانية » . وهذا هو
 المراد من قوله : إن الريح من نفس الرحمن : أى هى مما جعل الله فيها
 التفريح والتنفيس وبالله التوفيق .

الفصل السادس عشر فى اليد

إعلم : أن هذه اللفظة وردت فى القرآن والأخبار ، أما القرآن فقد
 وردت هذه الصيغة بصيغة الوجدان تارة ، وبصيغة التثنية أخرى كقوله
 تعالى - مامنك أن تسجد لما خلقت يدي - وقوله - بل يده
 مبسوطتان - وأما الأخبار فكثيرة :

الأول : ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « التقى آدم وموسى ،
 فقال موسى أنت الذى خلقك الله بيده ، وأسجد لك ملائكته ، ونفخ

فيك من روحه أملك بأمر فعصيته فأخرجك من الجنة ، فقال آدم
يا موسى أصطفاك الله بكلامه ، وخط لك التوراة بيده أفتلومني على أمر
قد قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة . قال فحج آدم موسى .
وهذا الخبر اشتمل على أن موسى عليه السلام أثبت اليد لله تعالى ،
وكذلك آدم قال بذلك .

الثاني : روى أبو هريرة رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم
قال « لما خلق الله تعالى الخلق كتب بيده على نفسه : ان رحمتي
سبقت غضبي » .

الثالث : روى عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
« انه يفتح أبواب السماء في ثلث الليل الباقي ، فيدسط يده ، فيقول ألا
عبد يسألني فأعطيه ؟ ولا يزال كذلك حتى يطلع الفجر » .

الرابع : روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن
أحدكم ليتصدق بالتمرّة إذا كانت من الطيب . ولا يقبل الله إلا طيباً
فيجعل الله في يده اليمنى ، ثم يريها كما يربى أحدكم فلوه ، وفصيله حتى
يصير مثل أحد » .

الخامس : الحديث المشهور ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم « إن
الصدقة تقع في يدي الرحمن قبل أن تقع في يد الفقير » .

السادس : ما تواتر النقل عن النبي صلى عليه وسلم أنه كان يقول «والذى نفسى بيده» .

السابع : قوله عليه السلام «إن الله خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا» . والأحاديث فى هذا الباب كثيرة .

واعلم : أن لفظ اليد حقيقة فى هذه الجارحة المخصوصة إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز فى أمور غيرها .

فالأول : أنه يستعمل انفظ اليد فى القدرة : يقال يد السلطان فوق يد الرعية : أى قدرته غالبية على قدرتهم ، والسبب فى حسن هذا المجاز أن كمال حال هذا العضو إنما يظهر بالصفة المسماة بالقدرة ، فلما كان المقصود من اليد حصول القدرة أطلق اسم القدرة على اليد ، وقد يقال هذه البلدة فى يد الأمير ، وإن كان الأمير مقطوع اليد ، ويقال فلان فى يده الأمر ، والنهى ، والحل ، والعقد ، والمراد ما ذكرناه .

والثانى : أن اليد قد يراد بها النعمة ، وإنما حسن هذا المجاز لأن آلة إعطاء النعمة اليد فإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لاسم السبب على المسبب .

الثالث : أنه قد يذكر لفظ اليد صلة للكلام على سبيل التأكيد كقولهم : يدك أوكنا ، ويقرب منه قوله تعالى - فقدموا بين يدي نجواكم صدقة - وقوله - بين يدي رحمتي - فان النجوى الرحمة ،

ولا يكون لها هذان المضوان المسميان باليدين . إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : أما قوله تعالى - يد الله فوق أيديهم - فالعنى أن قدرة الله تعالى غالبية على قدرة الخلق ، وأما قوله تعالى حكاية عن لليهود أنهم قالوا - يد الله مغولة - فاليد ههنا بمعنى النعمة ، والدليل عليه أن لليهود إما أن يقال إنهم مقرّون بآيات الخالق ، أو يقال بأنهم منكرون له ، فإن أقرّوا به امتنع أن نقول ان خالق العالم جعل مغولا مقهورا ، فان ذلك لا يقوله حافل ، وإن أنكروه لم يكن للقول بكونه مغولا فائدة .

فثبت أن المراد أنهم كانوا يعتقدون أن نعم الله تعالى محبوسة عن الخلق ممنوعة عنهم فصارت هذه الآية من أقوى الدلائل على أن لفظة اليد قد يراد بها النعمة . وأما قوله تعالى - بل يدها مبسوطتان - فالمراد منه أيضا النعمة ، ويدل عليه وجهان :

الأول : أن هذا ورد في معرض الجواب عن قول اليهود - يد الله مغولة - ولما بينا بالدليل أن قولهم - يد الله مغولة - ليس معناه الغلّ والحبس : بل معناه احتباس نعم الله تعالى عنهم ، وجب أن يكون قوله : بل يدها مبسوطتان عبارة عن كثرة نعم الله تعالى وشمولها للخلق حتى يكون الجواب مطابقا للسؤال .

والثاني : أن قوله - بل يدها مبسوطتان - لو حملناه على ظاهره لزم كون يديه مبسوطتين مثل يد صاحب التسنج ، تعالى الله عنه .

فثبت أن المراد منه إفاضة النعم . وأما قوله تعالى - ما منعك أن تسجد لما خلقت يديّ - فنقول للعلماء فيه قولان :

الأول : أن اليدين صفتان قائمتان بذات الله تعالى يحصل بهما التخلق على وجه التكريم والاصطفاء كما في حق آدم عليه السلام ، واحتج القائلون بهذا الوجه بوجوه :

الأول : أن قوله تعالى - ما منعك أن تسجد لما خلقت يديّ - مشعر بأنه تعالى إنما جعل آدم مسجود الملائكة : لأنه تعالى خلقه يديه ، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لكانت علة هذه السجودية حاصلة في كل المخلوقات ، فوجب هذا الحكم في الكل ، وحيث لم يحصل علمنا أن اليد صفة سوى القدرة .

والثاني : أن قدرة الله تعالى واحدة ، واليد موصوفة بالثنائية .

والثالث : أن قوله تعالى - لما خلقت يديّ - يدل على كونه مخصوصاً بأنه مخلوق والتخصيص بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه ، فوجب في كل من سوى آدم عليه السلام أن لا يكونوا مخلوقين باليدين . ولا شك في أنهم مخلوقون بالقدرة ، وذلك يقتضى أن تكون اليد شيئاً سوى القدرة . والقول الثاني : أن اليد ههنا هي القدرة ، ويدل عليه وجوه :

الأول : أن القدرة عبارة عن الصفة التي يكون الموصوف بها

متمكننا من الإيجاد والتكوين ، ونقل الشيء من العدم إلى الوجود ، فلما كان المسمى باليد كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة .

والثاني : أن قدرة الله تعالى صفة قديمة واجبة الوجود ، فيجب تعلقها بكل ما يصح أن يكون مقدوراً ، وإلا لزم افتقارها في ذلك الاختصاص إلى المخصص لكن المصحح المقدورية ، وهو الامكان ، فهذا يقتضى أن يكون كل ممكن مقدوراً لله تعالى ، ولا شك أن وجود آدم عليه السلام من الممكنات ، فيكون وجود آدم من جملة متعلقات قدرة الله تعالى ، فلو فرضنا جهة أخرى مستقلة بإيجاد هذا الممكن لزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان ، وذلك محال .

والثالث : أن إثبات صفة سوى القدرة مؤثرة في وجود آدم مما لا دليل على ثبوتها فلم يحز اثباتها لانعقاد الاجماع على أن اثبات صفة من صفات الله من غير دليل لا يجوز . فأما الجواب عن الوجه الأول . أما ما تمسكوا به أولاً : فهو أنه لو كان تخليق آدم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء لكان تخليق البهائم ، والأأنام بالأيدى يوجب رجحانها على آدم في هذا الاصطفاء لقوله تعالى في صفة تخليقها - معاملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون - . ثم نقول لم لا يجوز أن يكون معنى قوله تعالى - خلقت يدي - هو بيان لكثرة عناية الله تعالى في إيجاده وتكوينه ، فإن الانسان إذا أراد المبالغة في إصلاح بعض المهمات ، وفي

تكميله ، فقد يقول هذا الشيء أعمله يدي ، ومن المعلوم أن التخليق
 بنير هذا النوع من العناية ما كان حاصلًا في حق غير آدم عليه السلام .
 والجواب عما تمسكوا به ثانيًا : أن التثنية لا تدل على حصول العدد
 بدليل قوله تعالى - فقدموا بين يدي نجواكم صدقة - وقوله - بين
 يدي رحمته - والجواب عما تمسكوا به ثالثًا : أن التخصيص بالذكر هنا
 لم يدل على نفى حكمه عما عداه للناس . بينا أن التخليق باليد عبارة عن
 التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريف ، وهذا المجموع ما كان
 حاصلًا في غير آدم . وأما الأحاديث فنقول : أما قوله صلى الله عليه وسلم
 « خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده » فذلك حق يدل على أن المراد
 التخصيص بمزيد الكرامات ، وكذا قوله « كتب بيده على نفسه
 إن رحمتي سبقت غضبي » . وأما قوله صلى الله عليه وسلم « إن الله يفتح
 أبواب السماء في ثلث الليل الباقي فيسقط يده » . فالمراد إفاضة النعمة ،
 وإيصال الرحمة ، والمغفرة إلى المحتاجين . وأما قوله صلى الله عليه وسلم
 « الصدقة تقع في يدي الرحمن » . فالمراد منه شدة العناية لقبول تلك
 الصدقات وتكثير الثواب عليه ، وكذا المراد بقوله « خمر طينة آدم
 بيده » . وأما قوله عليه السلام « والذي نفسى بيده » . فالمراد باليد هنا
 القدرة ، والذي يدل على أن هذه الألفاظ يجب تأويلها أن قوله صلى الله

عليه وسلم « الصدقة تقع في يدي الرحمن » . ليس المراد منه اليد بمعنى العضو والجراحة ، وتدل عليه وجوه :

الأول : أنا نشاهد أن تلك الصدقة ما وقعت إلا في يد الفقير ، فالقول في أنها وقعت في يد أخرى هي عضو مركب من الأجزاء والأباض مع أنا لانراها ، ولانحس بها تشكيك في الضروريات .
الثاني : هذا يقتضى أن يكون يد الله ظرفاً لصدقات العباد ، وذلك على خلاف ظاهر قوله تعالى - بل يدها مبسوطتان - .

الثالث : أن ذلك يقتضى أن يكون يد المعطى فوق يد المعبود حتى يمكنه أن يوقع الصدقة في يدي الرحمن ، وذلك مناقض لظاهر قوله تعالى - فوق أيديهم - .

الرابع : أن ذلك يقتضى أن يكون هو على العرش ويده على الأرض ، وذلك لا يقوله عاقل ، فثبت أنه لا بدّ في هذه الظواهر من التأويلات وبالله التوفيق .

الفصل السابع عشر في إثبات القبض

هذه اللفظة قد أفردت في الأخبار والقرآن . أما القرآن فقوله تعالى - والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة - . وأما الأخبار فكثيرة :

الخبر الأول : ما روى خزيمة في كتابه الذي سماه بالتوحيد عن أبي موسى الأشعري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ان الله خلق آدم

من قبضة قبضها من جميع الأرض ، فجاء بنو آدم على قدر الأرض فجاء منهم الأحمر والأسود والسهم والجبل والحديث والطيب .

الخبر الثاني : ما روى خزيمة في كتابه عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم « ان الله قد قبض قبضة فقال إلى الجنة برحمتي ، وقبض قبضة فقال إلى النار ، ولا أبالي » .

والخبر الثالث : عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في القبضتين « هذه في الجنة ولا أبالي ، وهذه في النار ولا أبالي » .

واعلم : أن ظاهر الآية يقتضى أن تكون الأرض قبضته ، وذلك محال ، لأن الأرض محتوية على النجاسات ، فكيف يقول القائل انها قبضة إله العالم ؟ ولأن التراب مخلوق من الأرض ، وقبضة الخالق لا تكون المخلوقة ، ولأن الأرض تقبل الاجتماع والافتراق والعمارة والتفريق وقبضة الخالق لا تكون كذلك ، فاذا لا بد من التأويل ، وهو أن يقال ان الأرض في قبضته إلا أن هذا الكلام كما يذكر ويراد به احتواء الأنامل على الشيء فقد يذكر ويراد به كون الشيء في قدرته ونصرته وملكه ، يقال هذه البلدة في قبضة السلطان ، والمراد ما ذكرناه . وأما القبضه المذكورة في الخبر ، فالمراد أنه تعالى ميز من تراب الأرض مقدار القبضه ، وهذا مجاز مشهور ، يقال للشيء القليل انه قبضه وحفنه ، والمراد أن مقداره مثل ذلك وبالله التوفيق .

الفصل الثامن عشر

مما تمسكوا به في اثبات اليمين لله عز وجل احتجوا بالقرآن والأخبار . أما القرآن فقوله تعالى - ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي - وقوله تعالى - بل يدها مبسوطتان - وأما الخبر فما روى ابن خزيمة عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « لما خلق الله آدم ونفخ فيه الروح عطس . فقال الحمد لله فحمد الله بأذن الله فتال له يرحمك ربك يا آدم ، ثم قال له يا آدم اذهب إلى الملائكة فقل السلام عليكم ، فلما ذهب وقال ، فقالوا عليكم السلام ورحمة الله تعالى ويدها مقبوضتان اختر أيهما شئت فقال اخترت يمين ربى فكلتا يديه يمين مباركة ، ثم بسطها ، فاذا فيها آدم وذريته فقال : أى رب ماهؤلاء ؟ فتال هؤلاء ذريتك فاذا كل انسان مكتوب عمره بين عقيبته » .

واعلم : أن هذا الحديث طويل ومقصودنا هنا هذا القدر ، وقد عرفت أنه لا يمكن حمل لفظ اليد في حق الله تعالى على الجارحة ، ويدل ههنا وجوه أخر :

فالأول : أن ظاهر الحديث يدل على أن كلتا يديه يمين واليد بمعنى الجارحة إذا كانت كلتاهما يميناً كان ذلك في غاية القبح وتشويه الخلقة ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

والثاني : أن إحدى اليدين إذا كانت غير واجبة بالعمل كانت ناقصة ، وكذلك توجب نقصاناً في الصورة .

والثالث : أن ظاهر الخبر الذي روينا يدل على أنه كان يلعب مع آدم عليه السلام كما يلعب الصبيان بعضهم مع بعض حتى يقبضون أيديهم على الزوج والفرد . والصبيان إذا فعلوا ذلك ضربهم المعلم وأدبهم ، فكيف ينسب ذلك إلى رب العالمين وأحكم الحاكمين ؟
فثبت أنه يجب حمل ذلك على الباكورة في الحفظ والحراسة وشدة العناية وبالله التوفيق .

الفصل التاسع عشر

في إثبات اليمين لله تعالى واحتجوا بالقرآن والأخبار . أما القرآن فقوله تعالى - والسموات مطويات بيمينه - وقوله - لأخذنا منه باليمين - وأما الأخبار فكثيرة :

الأول : قوله عليه السلام « كلتا يديه يمين » والثاني عن أبي هريرة أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يقبض الله الأرض يوم القيامة ويطوى السموات بيمينه ، ثم يقول أنا الملك فأين ملوك الأرض ؟ »
الثالث : روى صاحب شرح السنة في باب الإيمان بالقدر عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قال « سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول ان الله خلق آدم ، ثم مسح ظهره بيمينه ، ثم استخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون »
الرابع : روى ابن خزيمة في كتابه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم

فقال « ان أحدكم يتصدق بالتمر من كسب طيب ، ولا يقبل الله إلا طيباً ، فيجعلها في يده اليمين . ثم يريها كما يربى أحدكم فلوه وفصيله حتى يصير مثل أحد » .

واعلم : أن اليمين عبارة عن القوة والقدرة ، والدليل عليه أنه سمي جانب الأيمن باليمين ، لأنه أقوى الجانبين ، وسمى الحلف باليمين ، لأنه أقوى عزم الانسان على الفعل أو الترك قال الشاعر :

إذا ماراية رفعت لمجد . تلقاها عرابة باليمين

إذا عرفت هذا ظهر الوجه في قوله تعالى - والسماوات مطويات بيمينه - أما قوله تعالى - أخذنا منه باليمين - فالمراد منه يمين المأخوذ : أي أخذنا منه ذلك الانسان ، وهو كما يقال أخذت يمين الصبي وذهبت به إلى المكتب ، وإن كان المراد يمين الآخذ ، فالمراد منه القوة والقدرة . إذا عرفت ذلك من الآية فاعرف مثله في الأخبار .

الفصل العشرون في الكف

هذا للفظ غير وارد في القرآن لكنه مذكور في الخبر روى خزيمة في كتابه الذي سماه بالتوحيد عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال « من تصدق بصدقة من كسب طيب ، ولا يقبل الله إلا طيباً ولا يصعد إلى السماء إلا الطيب فيقع في كف الرحمن فيريه كما يربى أحدكم لفصيله حتى أن التمرة لتعود مثل الجبل العظيم » وروى هذا الحديث برواية أخرى عن أبي هريرة ، وفيه « إن

الرجل ليتصدق باللقمة فيربو في يد الله تعالى أو قال في كف الله تعالى حتى يكون مثل الجبل فتصدقوا» .

واعلم : أن هذا يدل على أن أبا هريرة كان متردداً في أنه سمع لفظ اليد أو لفظ الكف ، ويمكن أن يقال أنه سمعهما معاً في مجلسين مختلفين وروى أبو خزيمة في آخر هذا الباب عن ابن حبان أنه سمع أبا هريرة يذكر هذا الحديث موقوفاً ، فثبت بطريق الضعف هذا الحديث ، وبتقدير الصحة ، فهو كناية عن زيادة الاهتمام بذلك الفعل وقوة العناية به كما تقدم مثله في سائر الألفاظ وبالله التوفيق .

الفصل الحادى والعشرون : في الساعد

ذكر في آخر حديث طويل « ساعد الله أشد من ساعدك » قال الداعى إلى الله المصنف رضى الله عنه إذا صحَّ هذا الحديث فمحمول على كمال القدرة ، ونظيره قوله تعالى - ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين .

الفصل الثانى والعشرون : في الأصبع

هذه اللفظة غير مذكورة في القرآن لكنها مذكورة في الأخبار . فالجبر الأول : روى القشيري عن مسلم بن الحجاج عن أنس ابن مالك رضى الله عنه قال « كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يكثر أن يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك قالوا يا رسول الله أما أنبأك

غفران ما أتيتته فهل تخاف بعد؟ فقال القلوب بين أصبعين من أصابع الله تعالى يقلبها كيف شاء .

الخبر الثانى : ما روى صاحب شرح السنة فى باب قوله تعالى - وَتَقَلِّبُ أَلْفُتَّهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ - أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال « ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع رب العالمين إذا شاء عصمه ، وإذا شاء غير بريقه إذا غرّ قال فكان صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبى على دينك ، والميزان بين يدى الرحمن يرفع أقواماً ويضع آخرين إلى يوم القيامة » .

والخبر الثالث : روى ابن خزيمة فى كتابه عن علقمة عن عبد الله ابن مسعود رضى الله عنه قال « أتى النبى صلى الله عليه وسلم رجل من أهل الكتاب فقال يا أبا القاسم أبلغك أن الله يحمل الخلائق على أصبع والسموات والأرضين على أصبع والشجر على أصبع والثرى على أصبع قال فضحك النبى صلى الله عليه وآله وسلم حتى بدت نواجذه فأترل الله تعالى - وما قدروا الله حق قدره - إلى آخر الآية » ثم ذكر ابن خزيمة هذا الحديث برواية أخرى عن عبد الله باسناد حسن وقال « فضحك النبى صلى الله عليه وآله وسلم تعجباً وتصديقاً له » .

واعلم : أنه ليس المراد من الأصبع العضو الجسمانى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنه يلزم أن يكون لله تعالى بحسب كل قلب أصبعان أو يلزم أن يكون لله أصبعان يعدّان ، وهما حاصلان فى بطن كل انسان

حتى يكون الجسم الواحد حاصلًا في أمكنة كثيرة ، وذلك كله
سخيف وباطل .

الثاني : أنه يلزم أن يكون أصبعاه في أجوافنا مع أنه تعالى على
العرش عند المجسمة ، وذلك أيضًا محال .

الثالث : أنه يقتضى أن لا يصح منه التصرف إلا بالأصابع ، وهو
عجز وحاجة ، وذلك على الله تعالى محال . والتأويل الصحيح فيه أن الشيء
الذى يأخذه الانسان بأصابعه يكون مقدور قدرته ، ومحل تصرفه على
وجه السهولة من غير ممانعة أصلاً ، فلما كانت الأصبع سبباً لهذه المكنة
والقدرة جعل لفظ الأصبع كناية عن تلك القدرة الكاملة .

إذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : أما الحديث الأول ففيه سر لطيف ،
وذلك لأن المتصرف في البدن هو القلب والقلب لا ينفك عن الفعل وعن
الترك ، والفعل موقوف على حصول الدواعى إلى الفعل ، والترك موقوف
على حصول ضد تلك الدواعى ولا خروج عن هاتين الحالتين ، لأن الخروج
عن طرفي النقيض محال . ثم ان حصول الداعى إلى الفعل من الله
تعالى ، ولا حصول له من العبد وإلا افتقر العبد في تحصيل ذلك الداعى
إلى داع آخر فزعم التسلسل وهو محال . فثبت أن القلب واقع بين هاتين
الحالتين ، فان حصل فيه ما يدعوه إلى الفعل عزم على الفعل ، وإن لم
يحصل فيه ذلك بقى على الترك ، فحصول هاتين الحالتين في قلوب المؤمنين
للفعل والترك كالأصبعين المؤثرين في تقليب الأشياء . وتقليب القلب

بسبب هاتين الداعيتين يشبه تقليب الشيء المأخوذ بالأصبعين من حال إلى حال ، فكما أن الانسان يتصرف في الشيء المأخوذ بأصبعه بتلك الأصابع ، فالحق سبحانه يتصرف في قلوب عباده بواسطة خلق تلك الدواعي ، وهذه النكتة هي السر الأعظم والقانون الأشرف في مسألة القضاء والقدر ، وقد عبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بهذه اللفظة الوجيزة والنكتة اللطيفة عن هذا السر اللطيف ، ومما يدل على أن المراد ما ذكرناه : ما روينا في الخبر أنه صلى الله عليه وسلم كان كثيراً يقول : اللهم ثبت قلبي على دينك .

وأما الخبر الذي رواه عبد الله عن اليهود فالكلام فيه من وجهين : الأول : أن هذا الكلام لا يكون حجة ، ولعل النبي صلى الله عليه وسلم ضحك عند هذا الكلام استخفافاً به ، فإن الانسان العاقل إذا سمع كلاماً فقد يضحك عليه استخفافاً به . بقى أن يقال ان عبد الله نقل أنه صلى الله عليه وسلم ضحك في كلامه تصديقاً له إلا أنا نقول هذا تمسك بمجرد ظن فلا يكون حجة أصلاً . ثم انه معارض بما روى في الخبر أنه صلى الله عليه وسلم قرأ عند ذلك قوله تعالى - وما قدروا الله حق قدره - وهذا مشعر بأنه عليه السلام كان منكراً للكلامه .

الوجه الثاني : أنه ان صحَّ هذا الخبر فهو محمول على كونه تعالى قادراً على التصرف في هذه الأجسام العظيمة لقدرة لا يدافعها دافع ولا يمارضها مانع ، وذلك لأننا بينا أن الشيء الذي يأخذه الانسان بأصبعه يكون

قادراً على التصرف فيه على أكمل الوجوه ، فكان ذلك الأصبع هنا لتعريف كمال قدرة الله تعالى ونفاذ تصرفه في هذه الأجسام العظيمة ، ونظيره قولهم في وصف فعل من الأفعال بالسهولة واليسر هذا العمل في كفه بل على رأس أصبعه ، والمراد ما ذكرنا وبالله التوفيق .

الفصل الثالث والعشرون في الأنامل

هذه اللفظة غير واردة ، ولكنها واردة في الخبر وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « وضع يده على كتفي فوجدت برد أنامله فعلمت ما كان وما يكون » والتأويل أن يقال للملك الكبير ضع يدك على رأس فلان ، والمراد اصرف عنايتك إليه . وقوله : وضع يده على كتفي معناه صرف العناية إلى . وقوله : فوجدت برد أنامله معناه وجدت أثر تلك العناية ، فإن العرب تعبر عن وجدان الراحة واللذة بوجدان البرد ، وإذا أرادوا الدجاء قالوا برد الله تلك الديار .

الفصل الرابع والعشرون في الجنب

قال الله تعالى - يا حشرتي - على ما فرطت في جنب الله .

واعلم أن المراد ههنا من الجنب الوجه والسبب في حسن هذا المجاز أن جنب الشيء إنما يسمى جنباً ، لأنه يصير ذلك الشيء مجانباً لغيره فمن أتى بعمل على سبيل الاخلاص في حق الله تعالى فقد جانب في

ذلك العمل غير الله فيصح أن يقال ذلك العمل في جنب الله ، وهذه الاستمارة معروفة معتادة في العرف وبالله التوفيق .

الفصل الخامس والعشرون في الساق

احتجوا على الساق بالقرآن والخبر . أما القرآن فقوله تعالى - يوم يكشف عن ساق وَيُدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ - . وأما الخبر فقد روى صاحب شرح السنة رحمه الله في قوله تعالى - ان زلزلة الساعة شيء عظيم - عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه أنه قال « سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: يكشف ربنا عن ساقه ، فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة فيذهب ليسجد فيعود على ظهره طبعاً » .

واعلم أنه لا حجة للقوم في هذه الآية وفي الخبر ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنه ليس في الآية أن الله تعالى يكشف عن ساقه بل قال - يكشف عن ساق - بلفظ مالم يسم فاعله .

والثاني : أن إثبات الساق الواحد للحيوان نقص ، وتعالى الله عنه . والثالث : أن الكشف عن الساق إنما يكون عند الاحتراز عن تلوث الثوب بشيء محذور ، وجلّ إله العالم عنه ، بل نقول المراد بالساق شدة أهوال القيامة يقال قامت الحرب على ساقها : أى شدتها . فقوله : يكشف عن ساق : أى شدة القيامة وعن أهوالها وأنواع عذابها وأضافه إلى نفسه ، لأنه شدة لا يتدر عليها إلا الله تعالى .

الفصل السادس والعشرون : في الرجل والقدم

أما الرجل فروى صاحب شرح السنة رحمه الله في آخر كتابه عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « تحاجت الجنة والنار وقالت النار أوثرت بالتكبرين والمتجبرين وقالت الجنة فإلى لا يدخلني إلا ضعفاء المساكين وسقطهم ؟ فقال تعالى للجنة إنما أنت رحمتي أرحم بك من أشياء من عبادى ، وقال للنار إنما أنت عذابى أعذب بك من أشياء من عبادى ولكل واحدة منكما ملؤها . فأما النار فلا تملأ حتى يضع الله تعالى فيها رجله فتقول قط فهناك ينزوى بعضها إلى بعض ، ولا يظلم الله أحداً من خلقه . وأما الجنة فإن الله ينشئ لها خلقاً » قال صاحب شرح السنة رحمه الله : هذا حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان . وأما القدم فروى صاحب هذا الكتاب عن أنس رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « لاتزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة قدمه فيها فتقول قط وعزتك وينزوى بعضها إلى بعض ولا يزال فى الجنة فضل حتى ينشئ الله تعالى خلقاً فيسكنهم فضول الجنة » قال صاحب شرح السنة هذا حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان .

واعلم أن هذه الأحاديث لا يمكن إجراؤها على ظاهرها ويدل عليه وجوه :

الأول : أن الجنة والنار جادان فكيف يتصور منهما الحاجة

والمخاصمة ، فان قالوا إن الله تعالى يجعلهما من الأحياء . فنقول : إذا حصلت هذه الحالة وعرفا ربهما امتنع حصول هذه الحاجة لأنهما يعرفان أن كل ما يفعله إله العالم فهو عدل وصواب ، وعلى هذا التقدير لا تبقى تلك الحاجة . وأيضا إذا علم الله أنه خلق الحياة فيهما فهما يقدمان على الحاجة ، ولا تنقطع تلك الحاجة إلا إذا وضع قدمه في النار ، فكان يجب أن لا يخلق الحياة فيهما لئلا تحصل هذه الفتنة .

والثاني : أن هذا الحديث يقتضى أنه تعالى ما كان عالما بمقدار أهل الثواب والعقاب فلا جرم خلق الله الجنة والنار أوسع من قدر الحاجة ، فلا جرم احتاج إلى أن يخلق للجنة خلقا آخر ، وأن يضع قدمه في النار . والثالث : أنه إذا كان له رجل فالظاهر أنه لا يضع تلك الرجل في النار ، لأنه لو وضع رجله في النار ، فان انطفت النار فقد زال العذاب عن أهل النار ، وهو غير جائز ، وان بقيت النار مشتعلة لزم وقوع الاحتراق في ذلك الرجل ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فان قالوا لم لا يجوز أن يبقى الاحتراق في أبدان الكفار ويصون نفسه عن النار والاحتراق ؟ فنقول : إذا قدر على ذلك فلم لم يقدر على أن ينقى المواضع الخالية عن جهنم حتى لا تصير ملجأ إلى وضع القدم فيها .

والرابع : أن النار إنما تطلب بقولها هل من مزيد الذين يستحقون العذاب فلذلك إذا لم يكن مستحقاً للعذاب لم يكن وضع تلك الرجل جواباً عن قولها هل من مزيد .

الخامس : أنه تعالى ان قدر على اسكات جهنم عن تلك المطالبة فلم يسكت ، وان لم يقدر على اسكاته فهذا يوم أنه تعالى جعل رجل نفسه فداء لغيره ، وذلك لا يفعله إلا أعجز الناس وأجبنهم .

السادس : ان نصّ القرآن يدل على أن جهنم تملأ من المكلفين قال الله تعالى - لأملاّن جهنم منك ومن تبعك منهم أجمعين - وقال - لأملاّن جهنم من الجنة والناس أجمعين - وهذا على خلاف قولهم : انما تملأ من رجل الله تعالى علواً كبيراً، فثبت بهذه الوجوه أن هذه الأخبار ضعيفة جداً . ثم نقول : ان قلنا بتقدير صحة هذه الألفاظ فهي محتملة التأويل ، فان من سعى لا زالة خصومة وتسكين فتنة صحّ أن يقال ان فلاناً وضع رجله في هذه الواقعة ووضع قدمه فيها ، ويقال في المجاز المتعارف الظاهر لك قدم مبارك وضع قدمك فيها حتى يصلح ويزول الشر فهذا مجاز سائغ وحمل اللفظ عليه محتمل ، ومن هذا الباب ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « لما قضى الله بين خلقه استلقى على قفاه ثم وضع احدى رجله على الأخرى ثم قال لا ينبغي لأحد أن يفعل مثل هذا » والتأويل أن المباشر لعمل إذا أتمه استلقى على قفاه ، فعبر النبي صلى الله عليه وسلم عن تميم الأمر بهذه العبارة ، وكذا القول في وضع احدى الرجلين على الأخرى ، وبالله التوفيق .

الفصل السابع والعشرون في الضحك

هذا الوصف لم يرد في القرآن لكنه ورد في الخبر، روى صاحب شرح السنة رحمه الله في باب آخر من يخرج من النار عن ابن مسعود رضى الله عنه حديثاً طويلاً في صفة من أخرجه الله بفضله من النار . قال « فيسمع أصوات أهل الجنة فيقول : أى رب أدخلنيها فيقول الله يا ابن آدم أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها ؟ فيقول أى رب أستهزئ منى وأنت رب العالمين ؟ فضحك ابن مسعود وقال ألا تسألونى م أضحك ؟ فقالوا م تضحك ؟ فقال هنا ضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا وم يضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال من ضحك رب العالمين ، فيقول الله إني لا أستهزئ بك وأنا على ما أشاء قدير » وذكر أيضاً في أوّل هذا الباب حديثاً طويلاً عن أبي هريرة رضى الله عنه إلى أن قال « ثم يقول يارب أدخلني الجنة فيقول الله أوأست قد زعمت أن لا تسألني غيره ، ويملك يا ابن آدم ما أغدرك ؟ فيقول يارب لا تجعلنى أشقى خلقتك فلا يزال يدعو حتى يضحك فاذا ضحك منه أذن الله بالدخول في الجنة » . واعلم أن حقيقة الضحك على الله تعالى محال ، ويدل عليه وجوه : الأول : قوله تعالى - وأنه هو أضحك وأبكى - فيتبين أن اللائق به أن يضحك ويبكى ، فأما الضحك والبكاء فلا يليقان به . والثاني : أن الضحك سنع يحصل في جلد الوجه مع حصول الفرح في القلب ، وهو على الله تعالى محال .

والثالث : لو جاز الضحك عليه جاز البكاء عليه ، وقد ألزمه بعض
المتأخرين أنه بكى على أهل طوفان نوح عليه السلام ، وهذا جهل
شديد ، فإنه تعالى هو الذى خلق الطوفان ، فإن كرهه فلم خلقه ؟ وإن لم
يكرهه فلم ينكر عليه ؟

الرابع . أن الضحك إنما يتولد من التعجب ، والتعجب حالة تحصل
للإنسان عند الجهل بالسبب ، وذلك فى حق عالم الغيب والشهادة محال .
إذا ثبت هذا فنقول وجه التأويل فيه من وجوه :

أحدها : أن المصدر كما يحسن إضافته إلى المفعول ، فكذلك يحسن
إضافته إلى الفاعل فقوله : ضحك من ضحك الرب : أى من الضحك
الحاصل فى ذاتى بسبب أن الرب خلق ذلك الضحك .

الثانى : أن يكون المراد أنه تعالى لو كان ممن يضحك كالمملوك كان
هذا القول مضحكا له .

الثالث : أن يحمل الضحك على حصول الرضى والاذن ، وهذا
نوع مشهور من الاستعارة . وأما حديث أبى هريرة رضى الله عنه ،
وهو « أن العبد يقول لا تجعلنى أشقى خلقك فيضحك الله منه » فيجوز
أن يكون قد وقع الغلط فى الأعراب ، وكان الحق فيضحك الله منه :
أى يضحك الله الملائكة من ذلك القول ، والذى يدل على أن ما ذكرناه
محتمل أن أباهريرة وأبا سعيد الخدرى رضى الله عنهما اختلفا فى قدر

عطية ذلك الرجل فقال أبو سعيد يعطيه الله ذلك المطلوب وعشرة أمثاله وقال أبو هريرة يعطيه الله ذلك ومثله معه ، وهذا الاختلاف بينهما في الحديث المذكور في كل كتب الأحاديث فلما لم يضبط هذا الموضع من الخبر فجوز عدم الضبط في ذلك الأعراب وبالله التوفيق .

الفصل الثامن والعشرون في الفرح

عن النعمان بن بشير رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « الله أفرح بتوبة العبد من العبد إذا ضلت راحلته في أرض فلاة في يوم قايظ وراحلته عليها زاده ومزاده إذا ضلت راحلته أيقن بالهلاك ، وإذا وجدها فرح بذلك فالله أشد فرحاً بتوبة عبده من هذا العبد » وقال صلى الله عليه وسلم « لا يظأ الرجل المساجد للصلاة والذكر إلا يتشيش الله تعالى إليه كما يتشيش أهل الغائب بغائبهم إذا قدم عليهم » والتأويل وهو أن من يرضى بالشئ، يفرح به فسمى الرضا بالفرح ، وهذا هو الكلام في البشاشة ، ومن هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم « عجب ربكم من شاب ليس له صبوة » وفي حديث آخر « عجب ربكم من ثلاثة : القوم إذا اصطفوا في الصلاة ، والقوم إذا صلوا في قتال المشركين ، ورجل يقوم إلى الصلاة في جوف الليل ، وقرأ - بل عجببت ويسخرون - » بضم التاء ، وذلك يدل على ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى .

واعلم : أن التأويل هو أن التعجب حالة تحصل عند استعظام الأمر
فاذا عظم الله تعالى فعلا إما في كثرة ثوابه أو في كثرة عقابه جاز اطلاق
لفظ التعجب عليه وبالله التوفيق .

الفصل التاسع والعشرون في الحياء

قال الله تعالى - إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما - وروى سلمان
رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أن الله حيّ كريم يستحي
إذا رفع العبد يديه إليه أن يردهما صفرأ حتى يضع فيهما خيراً » .

واعلم : أن الحياء تغير وانكسار يمتري الانسان في خوف ما يعاتب
ويذم به واشتقاقه من الحياة ، يقال حي الرجل كما يقال نسي الرجل
وخشى وسطى القوس إذا أغفلت هذه الأعضاء جعل الحي لما يقربه
من الانكسار والتغير متنكس القوة متقص الحياة ، ولهذا يقال فلان
هلك حياء من كذا ورأيت الهلال في وجهه من شدة الحياء وذاب حياء
إذا ثبت هذا فنقول لا بد من تأويله وفيه وجهان :

الأول : وهو أن القانون الكلي في أمثال هذه الصفات أن كل
صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام ، فاذا وصف الله تعالى بذلك فهو
محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض ، مثاله أن الحياء حالة
تحصل للانسان ولها مبدأ ونهاية . أما البداية فيها فهو التغير الجسماني
الذي يلحق الانسان من خوف أن ينسب إلى القبيح . وأما النهاية فهي

أن يترك الانسان ذلك الفعل ، فاذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الجواب الذى هو مبدأ الحياء وتقدمته ، بل المراد هو ترك الفعل الذى هو متناه وفأيته ، وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام ، وله فاية ، وهو ايصال العقاب إلى المغضوب عليه ، فاذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد هو ذلك المبدأ أعنى غليان دم القلب وشهوة الانتقام ، بل المراد تلك النهاية ، وهى انزال العقاب فهذا هو القانون .

والثانى : أن الذى لا يجوز على الله من جنس هذه الأوصاف فهل يجوز ذكرها على سبيل النفي عن الله تعالى قال بعضهم : إنه لا يجوز اطلاق هذه الألفاظ على طريقة النفي ، بل يجب أن يقال إنه تعالى لا يوصف ، فأما أن يقال انه لا يستجى ويطلق ذلك فحال ، لأنه يوم نفى ما يجوز عليه ، وما ذكره الله تعالى فى كتابه من قوله - لا تأخذه سنة ولا نوم ، لم يلد ولم يولد - فهو وإن كان فى صورة النفي لكنه ليس فى الحقيقة ، بل المراد منه نفي صحة الاتصاف ، وكذا قوله - ما كان لله أن يتخذ من ولد - وقوله - ما اتخذ الله من ولد - وقوله - وهو يطعم ولا يطعم - وايس كل ما ورد فى القرآن اطلاقه جاز أن يطلق فى المخاطبات ، بل الحق أنه لا يجوز اطلاق ذلك لإلماع بيان أنه محال ممتنع فى حق الله تعالى . وقال آخرون لا بأس باطلاق هذا النفي ، لأن هذه الصفات متفية عن الله تعالى ؛ فكان الاخبار عن عدمها صدقا فوجب

أن يجوز ذلك النفي ، وقد يقال إن الاخبار عن انتفائها يقتضى صحة اطلاقها عليه إلا أنا نقول هذه الدلالة ممنوعة ، فإن الاخبار عن عدم الشيء لادلالة فيه على أن ذلك الشيء جائز عليه أو ممتنع ، بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة أيضاً كان ذلك أحسن من حيث إنه يكون مبالغة في البيان في ازالة الابهام ، وليس يلزم من كون غيره أحسن منه كونه في نفسه قبيحاً ، والله أعلم .

الفصل الثلاثون فيما يتمسكون به في اثبات الجهة لله تعالى

تمسكوا في ذلك بالقرآن والأخبار . أما القرآن فن عشرة أوجه :

الأول : التمسك بالآيات الست الواردة بلفظ الاستواء على العرش .

الثاني : التمسك بالآيات المشتمة على لفظ الفوق ، وقد قال تعالى

- وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير - وقال - وهو القاهر

فوق عباده ويرسل عليكم حفظة - وقال - يخافون ربهم من فوقهم - .

الثالث : الآيات المشتمة على لفظ العلو كقوله تعالى - وهو العليّ

العظيم - وقوله تعالى - وهو العلي الكبير - وقوله - سبح اسم ربك

الأعلى - وقوله - إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ، وأيضاً تواتر النقل في قوله

تعالى : سبحان ربي الأعلى .

الرابع : الآيات المشتمة على لفظ المروج إليه والصعود قال تعالى

- تعرج الملائكة والروح إليه - وقال - إليه يصعد الكلم الطيب - .

الخامس : الآيات المشتملة على لفظ الانزال والتنزيل . قالوا : وهى كثيرة تريد على المأتين فى حق القرآن المين ، والروح ، والملائكة المقربين ، والتوراة ، والانجيل .

السادس : الآيات المقرونة بحرف (إلى) مع أنها لانتهاى الغاية، منها قوله تعالى - إلى ربها ناظرة - وذلك يقتضى انتهاء النظر إليه . وقوله - ثم إلى ربكم ترجعون - وقوله - ثم إلى المصير - وقوله - ارجعى إلى ربك - .

السابع : قوله تعالى - كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون - والحجاب إنما يصح فى حق من يكون جسما ، وفى جهة حتى يصير محجوبا بسبب شىء آخر .

الثامن : الآيات الدالة على أنه فى السماء قال - أم أمنتم من فى السماء - وقال قل - لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله - .

التاسع : الآيات المشتملة على الرفع إليه قال تعالى فى حق عيسى عليه السلام - إني متوفيك ورافعك إلى - وقوله - وماقتلوه يقينا بل رفعه الله إليه - .

العاشر : الآيات المشتملة على العندية كقوله - إن الذين عند ربك - وقوله - عند مليك مقتدر - وقوله - رب ابن لى عندك بيتا فى الجنة - وقوله - فالذين عند ربك - وقوله - ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته - فهذا بيان وجوه تمسكاتهم من القرآن فى اثبات الجهة لله تعالى

قالوا : والذي يدل على أنها محكمة غير متشابهة أنها في غاية الكثرة وقوة الدلالة ، فلو كانت من المتشابهات لتكلم فيها أحد من الصحابة والتابعين وذكروا تأويلاتها ، وحيث لم ينقل عن أحد منهم ذلك علمنا أنها محكمة لا متشابهة . وأما الأخبار فكثيرة :

الخبر الأول : ما رواه أبو داود في باب الرد على الجهمية والمعتزلة عن حسن بن محمد بن مطعم عن أبيه عن جده قال « جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله هلكت الأنفس وجاع العيال وهلكت الأموال فاستسق لنا ربك فاننا نستشفع بالله عليك وبك على الله فقال عليه السلام : سبحان الله سبحان الله فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه ، ثم قال ويحك أتدري ما الله ؟ شأنه أعظم من ذلك انه لا يستشفع به على أحد ، انه لفوق سمواته على عرشه وانه عليه لهكذا وأشار وقبب يده مثل القبة عليه ، وأشار أبو الأزره أيضاً يخط به أطيظ الرجل بالراكب » .

الخبر الثاني : ما روى صاحب شرح السنة في باب سعة رحمه الله تعالى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم « لما قضى الله الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق العرش ان رحمتي سبقت غضبي » .

الثالث : ما أخرج في الصحيح عن عمر بن الحكم أنه قال « كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ان لي جارية كانت ترعى غنما فجئتها ففقدت شاة فسألتها فقالت أكلها الذئب فأسفت عليها

فلطمت وجهها، وعلى رقة أفاعتها؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أين الله؟ فقالت في السماء فقال من أنا؟ قالت أنت رسول الله فقال عليه
 السلام أعتقها فانها مؤمنة» قالوا وهذا يدل على التصريح من رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بأن الله في السماء. وأما المعقول فقد تقدم من قولهم
 انا نعلم بالضرورة أن كل وجودين فلا بد وأن يكون أحدهما حالا في
 الآخر أو مباينا عنه بجهة من الجهات، وتقدم الاستقصاء في الجواب
 عنها وبالله التوفيق.

وأما الوجوه المركبة من السمع والعقل فوجهان :

الأول : قصة المراجم تدل على أن المعبود مختص بجهة فوق وربما
 تمسكوا في هذا المقام بقوله - ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى -
 وهذا يدل على أن ذلك الدنو بالجهة ثم قال - فأوحى إلى عبده ما أوحى -
 وهذا يدل على أن ذلك الدنو إنما كان من الله تعالى ، وهذا يدل على أنه
 مختص بجهة فوق .

الثاني : تمسكوا بقول فرعون - يا هامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ
 الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى - ثم ان موسى عليه
 السلام أنكر عليه هذا الكلام فدل ذلك على أن الاله في السماء . فهذه
 جملة ما يتمسكون به في هذا الباب .

واعلم : أن لنا في الجواب عن هذه الكلمات نوعان عن الجواب .
 النوع الأول : أن نقول للكرامية أتم ساعدتونا على أن ظواهر

القرآن، وإن دلت على اثبات الأعضاء والجوارح لله تعالى، فإنه يجب القطع بنفيها عن الله تعالى والجزم بأنه منزّه عنها وما ذاك إلا أنه لما قامت الدلائل القطعية على استحالة الأعضاء والجوارح على الله تعالى وجب القطع بتنزيه الله تعالى عنها والجزم بأن مراد الله تعالى من تلك الظواهر شيء آخر فكذا في هذه المسئلة، نحن ذكرنا الدلائل العقلية القاطعة في أنه تعالى يمتنع أن يكون مختصاً بالمكان والجهة والحيز، وإذا كان الأمر كذلك وجب القطع بأن مراد الله تعالى من هذه الظواهر التي تمسككم بها شيء آخر سوى إثبات الجهة لله تعالى، وهذا إلزام قاطع وكلام قوى إلا أن نقول إن تلك الدلائل العقلية التي تمسككم بها ليست قطعية، بل هي محتملة فنحن إذن يجب علينا أن نتكلم معهم في تقرير تلك الدلائل، ودفع وجوه الاحتمال عنها. فثبت بهذا الطريق أن امتي بينا أن تلك الدلائل العقلية قاطعة يقينية لم تقدر الكرامية على معارضة تلك العقليات اليقينية بهذه الظواهر، وهذا كلام في غاية القوة وعند هذا نختار مذهب السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلية أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآيات اثبات الجهة لله تعالى فلا حاجة بنا بعد ذلك إلى بيان أن مراد الله تعالى من هذه الآيات ما هي، وهذا الطريق أسلم في ذوق النظر وعن الشغب أبعد.

النوع الثاني. أن نتكلم عن كل واحد من هذه الوجوه على سبيل التفصيل. أما الذي تمسكوا به أولاً، وهو الآيات الست الدالة على استواء

الله تعالى على العرش فنقول : أنه لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى من ذلك الاستواء هو الاستقرار على العرش ، ويدل عليه وجوه :

الأول : أن ما قبل هذه الآية ، وهو قوله تعالى - تنزيلا ممن خلق الأرض والسماوات العلى - وقد بينا أن هذه الآية تدل على أنه تعالى غير مختص بشيء من الأحياء والجهات .

الثاني : أن ما بعد هذه الآية ، وهو قوله تعالى - له ما فى السموات وما فى الأرض - فقد بينا أن السماء هو الذى فيه له سموات وفوقية ، فكل ما كان فى جهة فوق فهو سماء ، وإذا كان كذلك فقوله - له ما فى السموات وما فى الأرض - يقتضى أن كل ما كان حاصلًا فى جهة فوق كان فى السماء وإذا كان كذلك فقوله - له ما فى السموات - يقتضى أن كل ما كان حاصلًا فى جهة فوق فهو ملك الله تعالى ومملوك له ، فلو كان تعالى مختصًا بجهة فوق لزم كونه مملوكًا لنفسه من غير محل وهو محال . فثبت أن ما قبل قوله - الرحمن على العرش استوى - وما بعده ينبنى كونه سبحانه وتعالى مختصًا بشيء من الأحياء والجهات ، فإذا كان كذلك امتنع أن يكون المراد بقوله - الرحمن على العرش استوى - هو كونه مستقرًا على العرش .

الثالث : أن ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور لبيان كمال قدرة الله تعالى وغاية عظمته فى الألوهية وكال التصرف ، لأن قوله - تنزيلا ممن خلق الأرض والسماوات العلى - لا شك أن المفهوم منه بيان كمال قدرة الله تعالى وكال إلهيته . وقوله - له ما فى السموات وما فى الأرض

وما بينهما وما تحت الثرى - يان أيضا لكأل ملكه وإلهيته ، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون قوله - الرحمن على العرش استوى - كذلك وإلا لزم أن يكون ذلك كلاما أجنيا عما قبله وعما بعده ، وذلك غير جائز ، فأما إذا حملناه على كأل استيلائه على العرش الذى هو أعظم المخلوقات فالموجودات المحدثه كان ذلك موافقا لما قبل هذه الآية ، ولما بعدها فكان هذا الوجه أولى .

الرابع : أن الجالس على العرش لا بد وأن يكون الجزء الحاصل منه فى عيين العرش غير الحاصل منه فى يسار العرش ، فيلزم فى كونه فى نفسه مؤلفا ومركبا ، وذلك على الله تعالى محال .

الخامس : أن الجالس على العرش ان قدر على الحركة والانتقال كان محدثا لأن ما لا ينفك عن الحركة والسكون كان محدثا وإن لم يقدر على الحركة كان كالربوط ، بل كان كالزمن ، بل أسوأ حالا منهما ، فإن الزمن إذا أراد الحركة فى رأسه أو حدقيه أمكنه ذلك ، وكذا الربوط ، وهو غير ممكن فى الله تعالى .

السادس : أنه لو حصل فى العرش لكان حاصلا فى سائر الأحياز ، ويلزم منه كونه مخالطا للقاذورات والنجاسات ، وإن لم يكن كذلك كان له طرف ونهاية وزيادة ونقصان ، وكل ذلك على الله تعالى محال .

السابع : قوله تعالى - ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية - فلو كان العرش مكانا لمعبودهم لكانت الملائكة الذين يحملون العرش حاملين إله العالم ، وذلك غير معقول ، لأن الخالق هو الذى يحفظ المخلوق

أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله ، لا يقال هذا إنما يلزم إذا كان
الاله معتمداً على العرش متكئاً عليه ، ونحن لا نقول ذلك لأننا نقول على
هذا التقدير لا يكون الله تعالى مستقراً على العرش ، لأن الاستقرار على
الشيء إنما يحصل إذا كان معتمداً عليه ، ألا ترى أنا إذا وضعنا جسماً على
الأرض قلنا : انه مستقرّ على الأرض ، ولا نقول الأرض مستقرة عليه
وما ذاك إلا لأن الشيء معتمد على الأرض والأرض غير معتمدة عليه ،
فلو لم يكن الاله معتمداً على العرش لحينئذ لا يكون مستقراً على العرش ،
وعلى هذا التقدير يلزمهم ترك ظاهر الآية ، وحينئذ تخرج الآية عن
كونها حجة .

الثامن : أنه تعالى كان ولا عرش ولا مكان ، فلما خلق الخلق
فيستحيل أن يقال انه تعالى صار مستقراً على العرش بعد أن لم يكن
كذلك لأنه تعالى قال - ثم استوى على العرش - وكلمة ثم للتراخي .

التاسع : أن ظاهر قوله تعالى - ونحن أقرب إليه من حبل الوريد -
وقوله - وهو معكم أينما كنتم - وقوله - وهو الذي في السماء إله وفي
الأرض إله - ينفي كونه مستقراً على العرش ، وليس تأويل هذه الآية
لنفي الآيات ^(١) التي تمسكوا بها على ظاهرها أولى من العكس .

العاشر : أن الدلائل العقلية القاطعة التي قدمنا ذكرها يبطل كونه
تعالى مختصاً بشيء من الجهات ، وإذا ثبت هذا ظهر أنه ليس المراد من
الاستواء الاستقرار ، فوجب أن يكون المراد هو الاستيلاء والقهر ونفاذ

القدر وجريان أحكام الالهية ، وهذا مستقيم على قانون اللغة قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق
والذى يقرر ذلك أن الله تعالى إنما أنزل القرآن بحسب عرف أهل
اللسان وعاداتهم ، ألا ترى أنه تعالى قال : وهو خادعهم . وقال : وهو
أهون عليه وقال : ومكروا ومكر الله . وقال : الله يستهزئ بهم ، والمراد
فى الكل أنه تعالى يعاملهم معاملة الخادعين والمهاكرين والمستهزئين ،
فكذا ههنا المراد من الاستواء على العرش التدبير بأمر الملك والملوكوت
ونظيره أن القيام أصله الانتصاف ، ثم يذ كر بمعنى الشروع فى الأمر كما
يقال قام بالملك ، فان قيل هذا التأويل غير جائز لوجوه :

الأول : أن الاستيلاء عبارة عن حصول الغلبة بعد العجز ، وذلك
فى حق الله تعالى محال .

الثانى : أنه إنما يقال فلان استوى على كذا إذا كان له منازع
ينازعه ، وذلك فى حق الله تعالى محال .

الثالث : أنه إنما يقال فلان استولى على كذا إذا كان المستولى عليه
موجوداً قبل ذلك ، وهذا فى حق الله تعالى محال ، لأن العرش إنما
حدث بتكوينه وتخليقه .

الرابع : أن الاستيلاء بهذا المعنى حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات ،
فلا يبقى لتخصيص العرش بالذ كر فائدة .

والجواب أن مرادنا بالاستيلاء القدرة التامة الخالية عن المنازع

والمعارض والمدافع ، وعلى هذا التقدير ، فقد زالت هذه المطاعن بأسرها
وأما تخصيص العرش بالذكور ففيه وجهان :

الأول : أنه أعظم المخلوقات ، نخص بالذكور لهذا السبب كما أنه
خصه بالذكور في قوله - وهو رب العرش العظيم - لهذا المعنى .

الثاني . قال الشيخ الغزالي : رحمه الله في كتاب «الجامع العوام» السبب
في هذا التخصيص هو أنه تعالى يتصرف في جميع العالم ، ويدبر الأمر
من السماء إلى الأرض بواسطة العرش ، فانه تعالى لا يحدث صورة في
العالم مالم يحدثها في العرش كما لا يحدث النقاش ، والكتاب صورة البناء
على البياض مالم يحدثها في الدماغ ، بل لا يحدث صورة البناء في الخارج
مالم يحدث صورته في الدماغ بواسطة القلب والدماغ يدبر الروح أمر
عالمه الذي هو يدبر ، فكذا بواسطة العرش يدبر الله أمر كل العالم .

واعلم : أن هذا الكلام مبنى على أصول الحكماء ، وهو أن تأثير
البارى تعالى في العقل وتأثير العقل في تدبير العالم العلوى وتدبير العالم العلوى في
السفلى ، وقد تكلمنا عليه في الكتب العقلية المحضة . أما الذى ذكره ثانياً ،
وهو التمسك بالآيات المشتملة على ذكر الفوقية . بجوابه أن لفظ الفوق
في الرتبة والقدرة قال الله تعالى - وفوق كل ذى علم عليم ، وإنا فوقهم
قاهرون ، يد الله فوق أيديهم - والمراد بالفوقية في هذه الآيات الفوقية
بالقهر والقدرة وقال تعالى - بموضوعة فما فوقها - أى أزيد منها في صفة
الصغر والحقارة ، وإذا كان لفظ الفوق محتملاً للفوق في الجهة والفوق

فى الرتبة فلم حملتموه على الفوق فى الجهة ؟ والذى يدل على أن المراد بلفظ
الفوق ههنا الفوق بالقدرة والمملكة وجوه :

الأول : أنه قال - وهو القاهر فوق عباده - والفوقية المقرونة
بالقهر هو الفوقية بالقدرة والمكنة لا بمعنى الجهة بدليل أن الحارس قد
يكون فوق السلطان فى الجهة ، ولا يقال فوق السلطان فقط .

الثانى : أنه تعالى وصف نفسه بأنه مع عبده فقال - إن الله مع الذين
اتقوا والذين هم محسنون - وقال - إن الله مع الصابرين - وقال - وهو
معكم أينما كنتم ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ، وإذا سألك عبادى
عنى فأنى قريب ، ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابهم - فإذا جاز
حل المعية فى هذه الآيات على المعية بمعنى العلم والحفظ والحراسة فلم
لا يجوز حل الفوقية فى الآيات التى ذكرتم على الفوقية بالقهرة
والقدرة والسلطنة ؟

الثالث : أن الفوقية الحاصلة بسبب الجهة ليست صفة المدح ، لأن
تلك الفوقية حاصلة للجهة والحيز بعينها وذاتها وحاصلة للمتمكن فى ذلك
الحيز بسبب ذلك الحيز ، فلو كانت الفوقية بالجهة صفة مدح لزم أن
تكون الجهة أفضل وأكمل من الله تعالى . ولا يقال يلزمكم أن تقولوا
بأن القدرة أفضل وأكمل من الله تعالى . لأننا نقول القدرة صفة القادر
وممتعة الوجود بدونه ، بخلاف الحيز والجهة فإنه غنى عن الممكن . فثبت
أن السكّال والفضيلة إنما تحصل بسبب الفوقية بمعنى القدرة والسلطنة ،

وكان حمل الآية عليه أولى . أما قوله تعالى في صفة الملائكة - يخافون ربهم من فوقهم - ففيه جواب آخر ، وهو أنه يحتمل أن يكون قوله - من فوقهم - صلة لقوله - يخافون - أى يخافون من فوقهم ربهم ، وذلك لأنهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم . وأما الذى ذكره ثالثا وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ العلوّ . فالجواب أن لفظ العلو كما يستعمل فى العلو بسبب الجهة فقد يستعمل أيضا فى العلوّ بسبب القدرة ، فانه يقال السلطان أعلى من غيره ويكتب فى أمثلة السلاطين الديوان الأعلى ، ويقال لأوامر الأمر الأعلى ، ويقال لمجالسهم المجلس الأعلى . والمراد فى الكل العلوّ بمعنى القهر والقدرة ، لا بسبب المكان والجهة . وأيضا قال الله تعالى لموسى - لا تخف انك أنت الأعلى - وقال - ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون - وقال - وكلمة الله هى العليا - وقال فرعون - أنا ربكم الأعلى - والعلو فى هذه المواضع بمعنى العلوّ بالقدرة لا بمعنى العلوّ بالجهة ، والذى يدل على أن المراد ما ذكرناه وجوه :

الأول : أنه تعالى قال - سبح اسم ربك الأعلى - فحكم بأنه تعالى أعلى من كل ما سواه ، والجهة شئ سواه فوجب أن يكون ذاته أعلى من الجهة . وما كان أعلى من الجهة يمتنع أن يكون علوه سبب الجهة . فثبت أن علوه لنفس ذاته لا بسبب الجهة ، ولا يقال الجهة ليست بشئ موجود حتى يدخل تحت قوله - سبح اسم ربك الأعلى - لأننا نقول

قد بينا في باب الدلائل العقلية أنها لا بد وأن يكون أمراً موجوداً .

الثانى : هو أنه تعالى لو كان في جهة فوق فاما أن يكون له جهة فوق نهاية ، واما أن لا يكون له في تلك الجهة نهاية ، فان كان الأول لم يكن أعلى الأشياء ، لأن الأحياء الخالية فوقه تكون أعلى منه ، ولأنه قادر على خلق الأجسام في جميع الأحياء ، فيكون قادراً على خلق عالم في تلك الأحياء التي هي فوقه فيكون ذلك العالم على ذلك التقدير أعلى منه ، وإنما قلنا لانهاية لذات الله تعالى من جهة فوق ، لأن هذا الجانب المنتهى منه مخالف في الماهية للجانب الذى هو غير متناه ، ولا يصحّ على كل واحد منهما ما صحّ على الآخر وصحّ أن ينقلب غير المنتهى متناهياً والمنتهى غير متناه ، وذلك يقتضى جواز الفصل والوصل في ذات الله تعالى ، وهو محال .

الثالث : أنه إذا كان غير متناه من جانب الفوق ، فلا جزء إلا وفوقه جزء آخر ، وكل ما فوقه غيره لم يكن أعلى الموجودات ، فاذا ليس في تلك الأجزاء شيء هو أعلى الموجودات ، فثبت بما ذكرنا أن كل ما كان مختصاً بالجهة ، فإنه لا يمكن وصفه بأنه أعلى الموجودات ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون علوه تعالى لا بالجهة والحيز وهو المطلوب .

وأما الذى تمسكوا به رابعاً ، وهى الآيات المشتملة على لفظ العروج كقوله تعالى - يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه -

وقوله - ذى المعارج تعرج الملائكة والروح إليه - فجوابه أن المعارج جمع معرج ، وهو المصعد ، ومنه قوله تعالى - ومعارج عليها يظهرون - وليس في هذه الآيات بيان أن تلك المعارج معارج لأى شىء ، فسقطت حجتهم في هذا الباب ، بل يجوز أن تكون تلك المعارج معارج لنعم الله تعالى ، أو معارج الملائكة ، أو معارج لأهل الثواب .

وأما قوله تعالى - تعرج الملائكة والروح إليه - فنقول : ليس المراد من حرف « إلى » في قوله - إليه - المسكن ، بل المراد انتهاء الأمور إلى مراده ، ونظيره قوله تعالى - وإليه يرجع الأمر كله - والمراد انتهاء أهل الثواب إلى منازل العز والكرامة كقول إبراهيم - إني ذاهب إلى ربى سيهدين - ويكون هذا إشارة إلى أن دار الثواب أعلى الأمكنة وأرفعها بالنسبة إلى أكثر المخلوقات .

وأما الذى تمسكوا به خامساً ، وهو لفظ الانزال والتنزيل ، فجوابه أن مذهب الخصم أن القرآن حروف وأصوات فيكون الانتقال عليها محالاً . وكان إطلاق لفظ الانزال والتنزيل عليها مجازاً بالاتفاق فلم يجوز التمسك به ، وأيضاً فقد يضاف الفعل إلى الأمر به كما يضاف إلى المباشر ألا ترى أنه تعالى أضاف قبض الأرواح إلى نفسه فقال تعالى - الله يتوفى الأنفس حين موتها - ثم أضافه إلى ملك الموت فقال - قل يتوفاكم ملك الموت - ثم أضافه إلى الملائكة فقال - حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا - وأيضاً قال - ورسلنا لديهم يكتبون - ثم

قال - وانا له كاتبون - وأيضا قال تعالى - يؤذون الله - أى أوليائه . ثم قال - فلما آسفونا - أى أوليائنا ، وقال - يخادعون الله - أى رسوله والمؤمنين ، وبالله التوفيق .

وأما الذى تمسكوا به سادسا ، وهو التمسك بصيغة «إلى» فى حق الله تعالى كقوله : إلى ربها ناظرة . والنظر إلى الشئ يوجب رؤيته فجاز أن يكون المراد من النظر هو الرؤية على سبيل اطلاق اسم السبب على المسبب ، وأيضا حكى الله تعالى عن الخليل عليه السلام أنه قال - انى ذاهب إلى ربى سيهدين - وليس المراد منه القرب بالجهة ، فكذا ههنا والله أعلم .

وأما الذى تمسكوا به سابعا ، وهو قوله تعالى : أم أمتم من فى السماء . فجوابه أنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ، ويدل عليه وجهان :

الأول أنه قال : وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله . وهذا يقتضى أن يكون المراد من كونه فى السماء ، ومن كونه فى الأرض معنى واحدا ، لكن كونه فى الأرض ليس بمعنى الاستقرار . فكذلك كونه فى السماء يجب أن لا يكون بمعنى الاستقرار ، سلمنا أنه يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها لكننا نقول بموجبه فلم لا يجوز أن يكون المراد من - أم أمتم من فى السماء - الملائكة الذين هم فى السماء ، لأنه ليس فى الكلام ما يدل على أن الذى فى السماء هو إله والملائكة ، ولا شك

أن الملائكة أعداء الكفار والفساق ، سامنا أن المراد هو الله لكن لم لا يجوز أن يكون المراد أم أمتم من في السماء ملكه ، وخص السماء بالذكرا لأنها أعظم من الأرض تفخيما للشأن .

وأما الذى تمسكوا به ثامنا ، وهو لفظ الحجاب ، فجوابه لم لا يجوز أن يكون المراد من الحجاب عدم الرؤية ، وذلك بأن الحجاب يقتضى المنع من الرؤية فكان اطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرؤية مجازاً من باب اطلاق اسم السبب على المسبب .

وأما الذى تمسكوا به فاسعاً ، وهو الآيات المشتملة على الرفع كقوله تعالى - بل رفعه الله إليه - وقوله - والعمل الصالح يرفعه - فالجواب أن الله تعالى لما رفعه إلى موضع الكرامة ومكان آخر صرح على سبيل المجاز أن يقال ان الله تعالى رفعه إليه كما أن الملك إذا عظم انسانا حسن أن يقال انه رفعه من تلك الدرجة إلى درجة عالية ، وأنه يريه من نفسه . ومنه قوله تعالى - والسابقون السابقون أولئك المقربون - .

وأما الذى تمسكوا به عاشراً ، وهو الآيات المشتملة على لفظ العندية فلا يجوز أن يكون المراد بالعندية الحيز ، بل المراد بها الشرف . والدليل عليه قوله عليه السلام حكاية عن رب العزة « أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى » وقوله « أنا عند ظن عبدي بى » بل هذا أقوى ، لأن النصوص التى ذكروها تدل على أن الملائكة عند الله تعالى - وان له عندنا لزلنى -

وليس المراد بهذه العنصرية الجهة كذا ههنا . فهذا هو الاشارة إلى الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها من القرآن في اثبات الجهة لله تعالى وبالله التوفيق .

أما الأخبار التي تمسكوا بها فنقول :

أما الخبر الأول : فاعلم أن من الناس ماروى هذا الخبر على وجه آخر فقال انه عليه السلام قال « وضع عرشه على السموات هكذا وقب بأصبعه مثل القبة » فان حملنا الرواية على هذا الوجه فلا اشكال فيه ألينة . والمقصود من هذا الكلام التقريب والتعليم وشرح عظمة الله من حيث يدركه فهم السائل . وقوله : وانه يئط به ، معناه أنه يعجز عن جلالته وعظمته حتى يئط به إذا كان معلولا ، وذلك لأن أطيظ الرجل بالراكب يكون لقوة ما فوقه ولمعجزه عن احتماله فهو عليه السلام قريب بهذا النوع من عظمة الله تعالى وارتفاع عرشه ليعلم المخاطب أنه تعالى أجلّ وأعلى من أن يحمل شبيها لأحد من خلقه . وأقول : ان ظاهر الحديث يدل على كونه جعل متناهيا في القوة وإلا لما حصل الأطيظ وكل ذلك ينافي الالهية فعلمنا أنه لا بد من حمل اللفظ على غير ظاهره .

وأما الخبر الثاني : وهو قوله عليه السلام « لما قضى الله الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق العرش » فالجواب عنه ما تقدم من لفظ عند في القرآن وأما الخبر الثالث : بجوابه أن لفظ أين كما يجعل سؤالا عن المكان

فقد يجعل سؤالاً عن المنزلة والدرجة، يقال أين فلان من فلان فاعمل
السؤال كان عن المنزلة وأشار بها إلى السماء: أى هو رفيع القدر جداً ،
وانما اكتفى منها بتلك الإشارة لقصور عقلها وقلة فهمها . وهذا
الجواب يصلح أن يكون جواباً عن تمسكهم بالخبر الثانى ، وهو لفظ
عند أن لفظ عند يذكّر لبيان المنزلة والدرجة ، ومن هذا الباب أيضاً أن
رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وسلم « أين كان ربنا قبل أن يخلق السماء ؟
فقال عليه السلام : فى عماء تحته هواء وفوقه هواء » وهذا يروى
على وجهين . أحدهما : بالمد ، وهو السحاب الرقيق . والثانى : بالقصر ،
فاذا روى مقصوراً كان المعنى أنه تعالى كان وحده ولم يكن معه
غيره ، شبه العدم بالعمى ، فكأنه قال لم يكن شئ سواه : لافوق ،
ولاتحت ولا شمال ولايمين ، فاذا قيل ذلك كان فى عمى معناه أنه
تعالى كان فيه بمعنى القدرة والتدبير ، والرواية الأولى أولى لما روى
عن عمران بن حصين قال « قال أخبرنا عن أول هذا الأمر قال كان
الله ولم يكن معه شئ » وهذا يدل على أن رواية العمى بالقصر
أولى من المد ، ومن هذا الباب ما روى أنس رضى الله عنه قال « كان
جبريل عند النبي صلى الله عليه وسلم فأتاه ملك فقال أين تركت ربنا ؟
فقال فى الأرضين ، فجاء آخر فقال أين تركت ربنا ؟ فقال فى سبع سموات
فجاء آخر فسأله عنه فقال فى المشرق ، وآخر فى المغرب » والتأويل أنه

على وفق قوله تعالى - وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله - وقوله - وهو الله فى السموات وفى الأرض - وقوله - فأينا تولوا فثم وجه الله - أى هو تعالى فى كل مكان بالحفظ والتدبير والالهية .

وأما قصة المعراج فالمقصود أنه يريه الله تعالى أنواع مخلوقاته فى العالم العلوى والعالم السفلى لتكون مشاهدته للدلائل أكثر فتصير نفسه أقوى وأكمل كما فى حق الخليل عليه السلام .

وأما قوله - ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى - فعنه وجوه : الأول : أن هذا الدنوّ دنوّ المنزلة والكرامة كقوله تعالى - واسجد واقترب - وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى « من تقرب إلىّ مشيراً تقربت إليه ذراعاً » .

الثانى : ثم دنا فتدلى : أى جبريل دنا من محمد عليهما السلام ، والدليل عليه قوله تعالى فى آية أخرى : ولقد رآه بالأفق المبين . ثم لما دنا جبريل من محمد عليهما السلام حصل الوحي من الله تعالى إليه فلهذا قال - فأوحى إلى عبده ما أوحى - .

وأما الجواب عن التمسك بقول فرعون - ياها مان ابن لى صرحا - فهو أن هذا الكلام لفرعون ، وهو معارض بأن موسى عليه السلام لم يقل الربّ فى السماء ، بل قال ربّ السماء . ثم ان فرعون كان ظن فيه أن الاله مستقرّ فى السماء ، فهذا هو الجواب عن هذه الشبهة وبالله التوفيق .

الفصل الحادى والثلاثون فى كلام كلّى فى أخبار الآحاد

فنقول: أما التمسك بخبر الواحد فى معرفة الله تعالى فغير جائز، يدل عليه وجوه :

الأول : أن أخبار الآحاد مظنونة فلم يجوز التمسك بها فى معرفة الله تعالى وصفاته . وإنما قلنا انها مظنونة ، وذلك لأننا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين ، وكيف والروافض لما اتفقوا على عصمة علىّ رضى الله عنه وحده ، فهؤلاء المحدثون كفروهم ، فاذا كان القول بعصمة علىّ كرم الله وجهه يوجب عليهم تكفير القائلين بعصمة علىّ فكيف يمكنهم عصمة هؤلاء الرواة ؟ وإذا لم يكونوا معصومين كان الخطأ عليهم جائزاً والكذب عليهم جائزاً ، فحينئذ لا يكون صدقهم معلوما بل مظنوناً . فثبت أن خبر الواحد مظنون ، فوجب أن لا يجوز التمسك به لقوله تعالى - ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً - ولقوله تعالى فى صفة الكفار - ان يتبعون إلا الظن - ولقوله - ولا تقف ما ليس لك به علم - ولقوله - وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون - فترك العمل بهذه العمومات فى فروع الشريعة ، لأن المطلوب فيها الظن ، فوجب أن يبق فى مسائل الأصول على هذا الأصل ، والعجب من الحشوية أنهم يقولون الاشتغال بتأويل الآيات المتشابهة غير جائز ، لأن تعيين ذلك التأويل مظنون ، والقول بالظن فى القرآن لا يجوز : ثم انهم يتكلمون فى ذات الله

تعالى وصفاته بأخبار الآحاد مع أنها في غاية البعد من القطع واليقين ،
 وإذا لم يجوزوا تفسير ألفاظ القرآن بالطريق المظنون فلأن يمتنعوا عن
 الكلام في ذات الحق تعالى وفي صفاته بمجرد الروايات الضعيفة أولى .
 الثاني : أن أجل طبقات الرواة قدراً وأعلام منصباً الصحابة رضي
 الله عنهم . ثم انا نعلم أن روايتهم لا تقيد القطع واليقين ، والدليل عليه أن
 هؤلاء المحدّثين رووا عنهم أن كل واحد منهم طعن في الآخر ونسبه إلى
 مالا ينبغي ، أليس من المشهور أن عمر طعن في خالد بن الوليد ، وأن ابن
 مسعود وأبذر كانا يباالغان في الطعن في عثمان ، وتقل عن عائشة رضي الله
 عنها أنها بالغت في الطعن في عثمان ، أليس أن عمر قال في عثمان أنه يحلف
 بأقاربه ، وقال في طلحة والزبير أشياء أخر تجرى هذا المجرى ، أليس أن
 علياً كرم الله وجهه سمع أبا هريرة يوماً أنه كان يقول : أخبرني خليلي
 أبو القاسم ، فقال له عليّ متى كان خليلك ؟ أليس أن عمر رضي الله عنه نهى
 أبا هريرة عن كثرة الرواية ، أليس أن ابن عباس طعن في خبر أبي سعيد
 في الهرق ، وطعن في خبر أبي هريرة في غسل اليدين وقال كيف يصنع
 طهراً منا ، أليس أن أبا هريرة لما روى : من أصبح جنباً فلا صوم له طعنوا
 فيه ، أليس أن ابن عمر لما روى : إن الميت ليعذب بكاء أهله عليه طعنت
 عائشة فيه بقوله تعالى - وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى - أليس أنهم
 طعنوا في خبر فاطمة بنت قيس وقالوا لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا
 بخبر امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت ، أليس أن عمر طالب أبا موسى

الأشعري في خبر الاستئذان بالشاهد وغلظ الأمر عليه ، أليس أن عليا كان يستحلف الرواة ، أليس أن عليا قال لعمر في بعض الوقائع : ان قاربوك فقد غشوك . واعلم أنك إذا طالمت كتب الحديث وجدت من هذا الباب ما لا يمد ولا يحصى ، إذا ثبت هذا فنقول : الطاعن ان صدق فقد توجه الطعن على المطعون ، وان كذب فقد توجه على الطاعن فكيف كان فتوجه الطعن لازم ، إلا أنا قلنا ان الله تعالى أنى على الصحابة رضى الله عنهم في القرآن على سبيل العموم ، وذلك يفيد ظنّ الصدق ، فلهذا ترجح قبلنا روايتهم في فروع الشريعة . أما الكلام في ذات الله تعالى وصفاته فكيف يمكن بناؤه على هذه الرواية الضعيفة ؟ .

الثالث : وهو أنه اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارا منكرة واحتالوا في ترويحها على المحدثين ، والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها بل قبلوها ، وأى منكر فوق وصف الله تعالى بما يتدح في الالهية ويطل الربوبية ؟ فوجب القطع في أمثال هذه الأخبار بأنها موضوعة .

وأما البخارى والتشيرى فهما ما كانا عالمين بالغيوب ، بل اجتهدا واحتاطا بمقدار طاقتهما . فأما اعتقاد أنهما علما جميع الأحوال الواقعة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم إلى زماننا فذلك لا يقوله قائل ، غاية ما في الباب أنا نحسن الظنّ بهما وبالذين روي عنهم إلا أنا إذا شاهدنا خبرا مشتملا على منكر لا يمكن اسناده إلى الرسول صلى الله عليه وسلم

قطعنا بأنه من أوضاع اللاحدة ، ومن ترويجاتهم على أولئك المحدثين .
 الرابع : أن هؤلاء المحدثين يخرجون الروايات بأقلّ العلل أنه كان
 ماثلا إلى حبّ عليّ فكان رافضيا فلا تقبل روايته ، وكان معبد الجهمي
 قائلًا بالقدر فلا تقبل روايته ، فما كان فيهم عاقل يقول انه وصف الله
 تعالى بما يبطل إلهيته وربوبيته فلا تقبل روايته ، ان هذا من العجائب
 الخامس : أن الرواة الذين سمعوا هذه الأخبار من الرسول صلى الله
 عليه وسلم ما كتبوها عن لفظ الرسول ، بل سمعوا شيئا في مجلس . ثم
 انهم رووا تلك الأشياء بعد عشرين سنة أو أكثر ، ومن سمع شيئا في
 مجلس مرة واحدة . ثم رواه بعد العشرين والثلاثين لا يمكنه رواية تلك
 الألفاظ بأعيانها ، وهذا كالمعلوم بالضرورة ، وإذا كان الأمر كذلك
 كان القطع حاصلا بأن شيئا من هذه الألفاظ ليس من ألفاظ الرسول
 عليه السلام ، بل ليس ذلك إلا من ألفاظ الراوى ، وكيف ^(١) يقطع أن
 هذا الراوى سمع مما جرى في ذلك المجلس ، فان من سمع كلاما في
 مجلس واحد ، ثم انه ما كتبه وما كرر عليه كل يوم ، بل ذكره بعد
 عشرين سنة أو ثلاثين فالظاهر أنه نسى منه شيئا كثيرا أو يشوش عليه
 نظم الكلام وترتيبه وتركيبه ، ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن التمسك
 به في معرفة ذات الله تعالى وصفاته ؟ .

(١) في العبارة ركازة ولعل صوابها ، وكيف لا يقطع بأن هذا الراوى ما كتب ما سمع
 بينه في ذلك المجلس ، فان من سمع كلاما في مجلس ، ثم ما كتبه وما كرره كل يوم ، ثم
 ذكره بعد عشرين الخ .

واعلم : أن هذا الباب كثير الكلام ، وأن القدر الذى أوردناه كاف
فى بيان أنه لا يجوز التمسك فى أصل الدين بأخبار الآحاد والله أعلم .

الفصل الثانى والثلاثون

فى أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر العقلية فكيف
يكون الحال فيها ؟ .

اعلم : أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شىء ، ثم
وجدنا أدلة عقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من
أحد أمور أربعة : إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق
التقيضين وهو محال ، وإما أن يطل فيلزم تكذيب التقيضين وهو محال ،
وإما أن يصدق الظواهر العقلية ويكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل
لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر العقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية
إثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله
عليه وسلم ، وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولو جوزنا
القدح فى الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول .
ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول فى هذه الأصول ، وإذا لم
تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل العقلية عن كونها مفيدة ، فثبت
أن القدح فى العقل لتصحيح النقل يفضى إلى القدح فى العقل والنقل معا
وأنه باطل . ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى
الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل العقلية إما أن يقال إنها غير

صحيحة ، أوقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها . ثم إن جوازنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل ، وإن لم يحز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى ، فهذا هو القانون الكلى المرجوع إليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق .

القسم الثالث من هذا الكتاب في تقرير مذهب السلف وفيه فصول :

الفصل الأول

في أنه هل يجوز أن يحصل في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به .

اعلم أن كثيرا من الفقهاء والمحدثين والصوفية يجوزون ذلك ، والمتكلمون ينكرونه ، واحتجوا بالآيات والأخبار والمعقول . أما الآيات فكثيرة .

أحدها : قوله تعالى - أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها - أمر الناس بالتدبر في القرآن ، ولو كان القرآن غير مفهوم فكيف يأمرنا بالتدبر فيه ؟ .

الثاني : قوله تعالى - أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا - فكيف يأمرنا بالتدبر فيه لمعرفة نقي التناقض في الاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق ؟ .

الثالث : قوله تعالى - وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح

الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين - ولولم يكن مفهوما ، فكيف يمكن أن يكون الرسول منذرآ به . وأيضا وقوله : بلسان عربي مبين يدل على أنه نازل بلغة العرب ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون معلوما .

الرابع : قوله تعالى - لعلمه الذين يستنبطونه منهم - والاستنباط منه لا يمكن إلا بعد الاحاطة بمعناه .

الخامس : قوله تعالى - تبينا لكل شيء - وقوله - ما فرطنا في الكتاب من شيء - .

السادس : قوله تعالى - هدى للمتقين - وما لا يكون معلوما لا يكون هدى .

السابع : قوله تعالى - حكمة بالغة - وقوله - وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين - وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم .

الثامن : قوله تعالى - قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين - ولا يكون مبينا إلا وأن يكون معلوما .

التاسع : قوله تعالى : أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكري . فكيف يكون الكتاب كافيا ، وكيف يكون ذكري مع أنه غير مفهوم ؟ .

العاشر : قوله تعالى : هذا بلاغ للناس ولينذروا به . فكيف يكون

بلافا ، وكيف يقع الانذار به وهو غير معلوم ؟ وقال في آخر الآية :
وليدكر أولوا الأبواب . وإنما يكون كذلك أن لو كان معلوما .

الحادى عشر : قوله تعالى : قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم
نوراً مبيناً . فكيف يكون برهاناً ونوراً مبيناً مع أنه غير معلوم ؟

الثانى عشر : قوله تعالى : فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ومن
أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً . وكيف يمكن اتباعه تارة
والاعراض عنه أخرى مع أنه غير معلوم ؟

الثالث عشر : قوله تعالى : ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم .
وكيف يكون هادياً مع أنه غير معلوم للبشر ؟

الرابع عشر : قوله عز وجل : آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه
إلى قوله سمعنا وأطعنا . والطاعة لا تمكن إلا بعد العلم ، فوجب كون
القرآن مفهوماً .

وأما الأخبار فقولہ صلى الله عليه وسلم « اتى تركت فيكم ما إن
تمسكنم به لن تضلوا : كتاب الله وسنتى وعترتى » وكيف يمكن التمسك
به وهو غير معلوم ، وعن على رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه قال « عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم
هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى
في غيره أضله الله هو حبل الله المتين والذي كره الحكيم والصراط المستقيم
هو الذي لا يزيغ به الأهواء ولا يشبع منه العلماء ولا يخلق عن كثرة

الردّ ولا تنقضى عجائبه من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن خاصم به أفلح ومن دعى إليه هدى إلى صراط مستقيم .

وأما المعقول فن وجوه :

الأوّل : أنه لو ورد في القرآن شيء لا سبيل لنا إلى العلم به لكانت تلك المخاطبة تجري مجرى مخاطبة العربية بالزنجية ، وهو غير جائز .

الثاني : المقصود من الكلام الافهام ولو لم يكن مفهوما لكان عبثا

الثالث : أن التحدّي وقع بالقرآن ، ومالم يكن معلوما لم يحز التحدى به ، فهذا مجموع كلام المتكلمين وبالله التوفيق .

احتج مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول . أما الآية فن وجهين :

الأوّل : قوله تعالى في صفة المتشابهات - وما يعلم تأويله إلا الله - والوقف ههنا لازم وسيأتى دليله ان شاء الله .

الثاني : الحروف المقطعة المذكورة في أوائل السور .

وأما الخبر فقوله عليه السلام « ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمها إلا العلماء بالله فاذا نطقوا به أنكره أهل العزّة بالله » .

وأما المعقول فهو أن الأفعال التي كلفنا بها قسمان : منها ما نعرف وجه الحكمة فيه على الجملة بمقولنا كالصلاة والزكاة والصوم ، فان الصلاة تواضع وتضرع للخالق ، والزكاة احسان إلى المحتاجين ، والصوم قهر النفس . ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كأفعال الحجّ فانا لا نعرف وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعى بين الصفا والمروة ، ثم

اتفق المحققون على أنه كما يحسن من الحكيم تعالى أن يأمر عباده
 بالنوع الأول فكذا يحسن بالنوع الثانى ، لأن الطاعة من النوع الأول
 لا تدل على كمال الانقياد لا حتمال أن المأمور إنما أتى به لما عرفه بمقله
 من وجه المصلحة فيه . أما الطاعة فى النوع الثانى ، فانها تدل على كمال
 الانقياد ونهاية التسليم ، لأنه لما لم يعرف فيه وجه المصلحة أثبتة لم يكن
 اتيانه به إلا لحض الانقياد والتسليم ، فاذا كان الأمر كذلك فى الأفعال
 فلم لا يجوز الأمر كذلك فى الأقوال ؟ وهو أن الذى أنزل الله علينا وأمرنا
 بتعظيمه وقرآنه ينقسم إلى قسمين : منه ما يعرف معناه ولا نحيط بفحواه ،
 ومنه ما لا نعرف معناه أثبتة ، ويكون المقصود من انزاله والتكليف
 بقرآنه وتعظيمه ظهور كمال العبودية والانقياد لأوامر الله تعالى ، بل
 ههنا فائدة أخرى ، وهى أن الانسان إذا وقف على المعنى وأحاط به
 سقط وقعه عن القلب ، وإذا لم يقف على المقصود مع جزمه بأن المتكلم
 بذلك الكلام أحكم الحاكمين ، فانه يبقى قلبه ملتفتا اليه أبدا ومتفكرا
 فيه أبدا ، ولباب التكليف اشتغال السربذ كراهة تعالى والتفكر فى كلامه
 فلا يبعد أن يقال ان فى بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك
 أبدا مصلحة عظيمة له فيتعبد الله تعالى بذلك تحصيلًا لهذه المصلحة ،
 وهذا ما عندى من كلام الفريقين فى هذا الباب ، وبالله التوفيق .

الفصل الثانى : فى وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه

اعلم أن كتاب الله تعالى دلّ على أنه بكليته محكم ، ودلّ على أنه بكليته متشابه ودلّ على أن بعضه محكم وبعضه متشابه . أما الذى يدل على أنه بكليته محكم قوله تعالى - آل كتاب أحكمت آياته ، آل تلك آيات الكتاب الحكيم - قد ذكر فى هاتين الآيتين أن جميعه محكم ، والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه حقا فى ألفاظه ، وكونه حقا فى معانيه وكل كلام سوى القرآن فالقرآن أفضل منه فى لفظه ومعناه ، وإن أحدا من الخلق لا يقدر على الاتيان بكلام يساوى القرآن فى لفظه ومعناه . والعرب تقول فى البناء الوثيق والمهد الوثيق الذى لا يمكن نقضه : أنه محكم ، فهذا معنى وصف كل القرآن أنه محكم . أما الذى يدلّ على أنه بكليته متشابه فهو قوله تعالى - كتابا متشابها - والمعنى أنه يشبه بعضه بعضا فى الحسن والفصاحة ويصدق بعضه بعضا ، وإليه الإشارة بقوله تعالى - ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا - أى لكان بعضه واردا على تقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام فى الجزالة والفصاحة . وأما الذى يدلّ على أن بعضه محكم ، وبعضه متشابه فهو قوله تعالى - هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات - ولا بدّ لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ، ثم ممن يفسرها فى عرف الشريعة . أما المحكم فى اللغة فالعرب

تقول : حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى رددت ومنعت ، والحال كما يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام يمنع الفرس عن الاضطراب ، وفي حديث النخعي « أحكم اليتيم كما تحكم ولدك » أى امنعه عن الفساد ، وقوله « أحكموا سفهاءكم » أى امنعهم ، وبناء محكم : أى وثيق يمنع من تعرض له . وصميت الحكمة حكمة ، لأنها تمنع الموصوف بها عما لا ينبغي .

وأما التشابه فهو أن يكون أحد الشئيين مشابهاً للآخر بحيث يسجز الذهن عن التميز قال تعالى - إن البقر تشابه علينا - وقال تشابهت قلوبهم - ومنه اشتبه الأمران إذا لم يفرق بينهما ، ويقال لأصحاب المخاريق أصحاب الشبهات ، وقال عليه السلام « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتهيات ، وفي رواية أخرى : متشابهات » فهذا تحقيق الكلام فى المحكم والتشابه بحسب أصل اللغة .

وأما فى عرف العلماء . فاعلم : أن الناس قد أكثروا فى تفسير المحكم والتشابه ، وكتب من تقدم منا مشتملة عليها ، والذى عندى فيه أن اللفظ الذى جعل موضوعا لمعنى فاما أن يكون محتملا لنير ذلك المعنى أولا يكون ، فان كان موضوعا لمعنى ، ولم يكن محتملا لنيره فهو النص ، وان كان محتملا لنير ذلك المعنى ، فاما أن يكون احتماله لأحدهما راجعا على الآخر ، وإما أن لا يكون ، بل يكون احتماله لهما على السوية ، فان كان احتماله لأحدهما راجعا على احتماله للآخر فكان ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرا ، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا . وأما إن كان احتماله

لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معا مشتركا ، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على المعنيين احتملا ، نخرج من هذا التقسيم أن اللفظ اما أن يكون نصا أو ظاهراً أو مجملاً أو مؤوِّلاً ، فالنصّ والظاهر يشتركان في حصول الترجيح إلا أن النصّ راجع مانع من التقيض ، والظاهر راجع غير مانع من التقيض ، فالنصّ والظاهر يشتركان في حصول الترجيح فهذا القدر هو المسمى بالمحكم .

وأما المجمل والمؤوّل فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ غير راجحة إلا أن المجمل لارجحان فيه بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين ، والمؤوّل فيه رجحان بالنسبة إلى طرف المشترك ، وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه ، وهو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل فيه . ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية فههنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة إلى الحيض والطهر ، إنما الصعب المشكل أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً في أحد المفهومين ومرجوحاً في الآخر . ثم ان الراجح يكون باطلا ، والمرجوح حقا .

مثاله : من القرآن قوله تعالى - وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفينا ففسقوا فيها - فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا وحكمه قوله تعالى - إن الله لا يأمر بالفحشاء - ردّا على الكفار فيما حكى عنهم - وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها - وكذلك قوله تعالى - نسوا الله فنسيهم - وظاهر النسيان ما كان عند

العلم ومرجوحه الترك فأنساهم أنفسهم ، ومحكمه قوله تعالى - وما كان ربك نسيا - وقوله تعالى - لا يضل ربى ولا ينسى - فهذا تلخيص الكلام فى تفسير المحكم والمتشابه وبالله التوفيق .

الفصل الثالث

فى الطريق الذى يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة .
اعلم : أن هذا موضع عظيم ، وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعى أن الآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة فالمتزلى يقول ان قوله - فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر - محكمة ، وقوله - وما تشاءون إلا أن يشاء الله - متشابهة . والسنى يقلب القضية فى هذا الباب ، والأمثلة كثيرة فلا بد ههنا من قانون أصلى يرجع إليه فى هذا الباب ، فنقول : إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهراً فى معنى فأنما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل ، وإلا نخرج الكلام عن أن يكون مفيداً ، ونخرج القرآن عن أن يكون حجة ، ثم ذلك الدليل المنفصل اما أن يكون لفظياً أو عقلياً .

أما الأوّل فنقول : هذا إنما يتم إذا حصل من ذينك الدليلين اللفظيين تعارض ، وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك أحدهما لبقاء الآخر أولى من العكس اللهم إلا أن يقال أحد الدليلين قاطع والآخر ظاهر فالقاطع راجح على الظاهر ، أو يقال كل واحد منهما ، وإن كان

ظاهراً إلا أن أحدهما أقوى إلا أنا نقول : أما الأول فباطل ، لأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية ، لأنها موقوفة على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصرف ، وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار وعدم المعارض النقلى والعقلى ، وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة ، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً . فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعياً .

وأما الثانى : هو أن يقال أحد الظاهرين أقوى من الآخر إلا أن على هذا التقدير يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثانى مقدمة ظنية والظنون لا يجوز التعويل عليها فى المسائل العقلية القطعية فثبت بما ذكرنا أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع ، فاذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره ، ثم عند هذا المقام من جواز التأويل عدل إليه ، ومن لم يجوزه فوض علمه إلى الله تعالى وبالله التوفيق .

الفصل الرابع فى تقرير مذهب السلف

حاصل هذا المذهب أن هذه التشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض فى تفسيرها . وقال جمهور المتكلمين : بل يجب

الخوض في تأويل تلك التشابهات . واحتج السلف على صحة
مذهبهم بوجوده :

الأول : التمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى - وما يعلم تأويله
إلا الله - والذي يدلّ على أن الوقف واجب وجوه :

الأول : أن ما قبل هذه الآية يدلّ على أن طلب التشابه مذموم
حيث قال - فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
وابتغاء تأويله - لو كان طلب التشابه جائزاً لما ذمّ الله تعالى على ذلك .
فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما في
قوله تعالى - يستألفونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربّي -
ويحتمل أن يكون المراد منه طلب العلم بمقادير الثواب والعقاب وطلب
الأوقات التي يظهر فيها الفتح والنصر كما قالوا : لوما تأتينا بالملائكة ، قيل
انه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين محكم ومتشابه ، ودلّ العقل على
صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم
وحمله على معناه الذي ليس راجحاً هو المتشابه ، ثم انه تعالى ذم طريقة
من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض التشابهات دون البعض
تركاً للظاهر .

الثاني : أن الله تعالى مدح الراسخين في العلم بأنهم - يقولون آمنا
به - وقال في أول سورة البقرة - فأما الذين آمنوا فاعلمون أنه الحق من

رهبهم - فهؤلاء الراسخون لو كانوا طالين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به من مدح ، لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل آمن به . أما الراسخون في العلم فهم الذين علموا بالدلائل القطعية العقلية أنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى ، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل ولا بالبعث فاذا سمعوا آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى ، بل مراد الله تعالى منه غير ذلك الظاهر . ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه فقطعوا بأن ذلك المعنى : أى معنى كان هو الحق والصواب فهؤلاء هم الراسخون في العلم حيث يدركون أمثال هذه المتشابهات عن الايمان ، والجزم بصحة القرآن .

الثالث : أنه لو كان قوله تعالى - والراسخون في العلم - معطوفاً على قوله - إلا الله - لصار قوله - يقولون آمناً به - ابتداءً وانه بعيد عن الفصاحة ، لأنه كان الأولى أن يقال وهم يقولون آمناً به أو يقال ويقولون آمناً به . فان قيل في تصحيحه وجهان .

الأول : أن يكون التقدير هؤلاء قائلون بالتأويل يقولون آمناً به .

الثاني : أن يكون يقولون حالاً من الراسخين .

قيل أما الأول : فمدفوع لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه

إلى الاضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الاضمار .

والثاني : ضعيف أيضاً ، لأن ذا الحال هو الذى تقدم ذكره وههنا

تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم فوجب أن يكون قوله - يقولون آمنا به - حالا من الراسخين لا من الله تعالى فيكون ذلك تركا للظاهر من حيث ان الظاهر يقتضى أن يكون ذلك حالا عن كل من تقدم ذكره ، فثبت أن القول بجواز التأويل محوج إلى الاضرار في هذه الآية ، والقول بعدم جوازه لا يحوج إليه فكان أولى .

الرابع : قوله تعالى - كل من عند ربنا - يعنى أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل ، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله ، إذ لو كانوا طالين بالتفصيل في الكلام لم يبق لهذا الكلام فائدة ، فهذا أجل وجوه الاستدلال بهذه الآية في نصرة مذهب السلف ، فان قيل هذا الاستدلال إنما يتم باقامة الدليل على أن الوقف عند قوله تعالى - وما يعلم تأويله إلا الله - واجب والمطف جائز ، لأن هذا المطف قراءة مشهورة منقولة بالنقل المتواتر فاقامة الدليل على فساده طعن في النقل المتواتر ، وذلك لا يجوز . قيل نحن لا نجعل هذه المسئلة قطعية ، بل ظنية احتمالية ، وعلى هذا التقدير يزول السؤال .

الحجة الثانية : على صحة مذهب السلف التمسك باجماع الصحابة رضي الله عنهم أن هذه المتشابهات في القرآن والأخبار كثيرة والدواعى إلى البحث عنها والوقف على حقائقها متوفرة ، فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزا لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون رضي الله عنهم ، ولو فعلوا ذلك لاشتهروا لنقل بالتواتر ، وحيث لم

ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها علمنا أن الخوض فيها غير جائز .

الحجة الثالثة : أنا قد ذكرنا أن اللفظ المتشابه قسمان المجمل وللؤول أما المجمل فهو الذي يحتمل معنيين فصاعداً احتمالاً على التسوية . فنقول انه اما أن يكون محتملاً لمعنيين فقط أو لثمان أكثر من اثنين ، فان كان محتملاً لمعنيين فقط ، ثم دلّ الدليل على عدم أحدهما فحينئذ يتعين أن المراد هو الثاني مثل أن الفوق اما أن يراد به الفوق في الجهة أوفى الرتبة ، ولما بطل حمله على الجهة تعينت الرتبة . أما إذا كان لفظ المفهومات مثله لم يلزم من عدم واحد منها تعين الثاني والثالث بعينه ، ولا يمكن أيضاً حمل اللفظ عليهما معاً لما ثبت أن لفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهومين معاً .

وأما الأوّل فنقول : اللفظ إذا كان له حقيقة واحدة ، ثم دلّ دليل على أنها غير مرادة وجب حمل اللفظ على مجازه ، ثم ذلك المجاز إن كان واحداً تعين صرف اللفظ إليه صونا عن التعطيل ، وإن لم يكن معينا نفي اللفظ مطرداً في تلك المجازات ، وحينئذ فذلك الكلام الذي ذكرناه في المجمل مائدهنا بعينه . فثبت بما ذكرنا أن تأويل المتشابه قد يكون معلوماً ؛ وقد يكون مظلوناً . والقول بالظن غير حاصل على ما سبق تقريره في باب ان التمسك بخبر الواحد في معرفة الله غير جائز فهذا هو الكلام في تقرير مذهب السلف .

وأما المتكلمون القائلون في تأويلات المفصلة فحجتهم ما تقدم أن القرآن يجب أن يكون مفهوما ، ولا سبيل إليه في روايات التشابه إلا بذكر التأويلات فكان المصير إليه واجبا والله أعلم .

الفصل الخامس

في تقاريع مذهب السلف وهي أربع .

الفرع الأول : أنه لا يجوز تبديل لفظ من ألفاظ التشابه بلفظ آخر غير متشابه سواء كان بالعربية أو بالفارسية ، وذلك لأن الألفاظ المتشابهة قد يكون بعضها أكثر إيهاما للباطل من البعض ، والزيادة في الإيهام حاصلة في اللفظين إلا أن التمييز بين هذا القسم والقسم الأول فيه عسر . فالاحتياط الامتناع من الكل ألا ترى أن الشرع أوجب العدة على الموطوءة لبراءة الرحم احتياطا لحكم النسب ، ثم قالوا تجب العدة على العقيم والآيسة وعند العزل ، لأن البواطن من الأرحام لا يعلمها إلاعلام النيوب فإيجاب العدة أهون من ركوب الخطر إلا أن الخطر في معرفة الله تعالى وصفاته أعظم من الخطر في العدة ، فاذا راعينا الاحتياط به فلا نراعيه ههنا أولى .

الفرع الثاني : أنه لا يجب الاحتراز عن التصريف فلا تقول في قوله تعالى - استوى - أنه مستويا أثبتنا في علم البيان أن اسم الفاعل يدل على كون المشتق ممكنا ومستقرا . أما لفظ الفعل فدلالته على هذا

المعنى ضعيف والذي يؤيد أنه ورد في القرآن أنه تعالى علم العباد فقال
- الرحمن علم القرآن ، وعلمك ما لم تكن تعلم ، وعلمناه من لدنا علماً ،
وعلم آدم الأسماء كلها - ثم أجمعنا على أنه لا يجوز أن يقال انه تعالى
معلم كذلك ههنا .

الفرع الثالث : أنه لا يجوز جمع الألفاظ المتشابهة ، وذلك لأن
التلفظ باللفظ الواحد أو باللفظين قد يحمل على المجاز ، لأن الاستقراء دلّ
على أن الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة ، فاذا جمعنا الألفاظ المتشابهة
ورويها هذا دفعة واحدة أو همت كثرتها أن المراد منها ظواهرها فكان
ذلك الجمع سبباً لايهام زيادة الباطل وأنه لا يجوز .

الفرع الرابع : أنه كما لا يجوز الجمع بين متفرق فكذلك لا يجوز
التفرق بين مجتمع فقوله تعالى - وهو القاهر فوق عباده - لا يدل على
جواز أن يقال إنه تعالى فوق ، لأنه لما ذكر القاهر قبله ظهر أن المراد
بهذه الفوقية الفوقية بمعنى القهر لا بمعنى الجهة ، بل لا يجوز أن يقال
وهو القاهر فوق غيره ، بل ينبغي أن يقال فوق عباده ، لأن ذكر
العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية يدلّ على أن المراد من تلك الفوقية
فوقية السيادة والاهلية .

واعلم : أن الله تعالى لم يذكر لفظ التشابهات إلا وقرن بها قرينة
تدلّ على زوال الوهم الباطل مثاله أنه تعالى قال - الله نور السموات
والأرض - ذكر بعده مثل نوره فأضاف النور إلى نفسه ، ولو كان .

تعالى نفس النور لما أضاف إلى نفسه ، لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة ، ولما قال تعالى - الرحمن على العرش استوى - ذكر قبله - تنزيلا ممن خلق الأرض والسماوات العلى - وبعده قوله - له ما فى السموات وما فى الأرض وما بينهما وما تحتهما الثرى - فقد ذكرنا أن هاتين الآيتين تدلان على أن كل ما كان مختصا بجهة الفوقية مخلوق محدث . فثبت بما ذكرنا أن الطريق فى هذه التشابهات التأويل فى تلك الألفاظ تأدبا فى حق واجب الوجود وبالله التوفيق .

القسم الرابع من هذا الكتاب فى بقية الكلام فى هذا الباب
وفيه فصول :

الفصل الأول فى حكم ذكر هذه التشابهات

اعلم : أن ذكر هذه التشابهات صار شبهة عظيمة للخلق فى الإلهيات ، وفى النبوات وفى الشرائع . أما فى الإلهيات فلأن المصدقين بالقرآن اعتقدوا فى الله تعالى اعتقادات باطلة صاروا جاهلين بالله تعالى واصفين له سبحانه وتعالى بما ينافى الإلهية والقدم .

وأما فى النبوات فلأن المعارفين لوجوب تنزيه الله عن هذه الصفات جعلوا هذا طعنا فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقالوا لو كان رسولا حقا من عند الله تعالى لكان أولى المراتب أن يكون عارفا بربه فحيث لم يعرف به ، بل وصفه بصفات المحدثات امتنع كونه رسولا حقا .

وأما في الشرائع فلأن فيهم من لو سئل لانساق بذلك إلى الطعن في القرآن ، وقالوا إن القرآن قد غير وبذل ، والقرآن الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم كان خالياً عن هذه الشبهات ، واحتجوا عليه بأن هذا القرآن مملوء من وصف القرآن بكونه هدى وتبياناً وحكمة وشفاء ونوراً ، ومن المعلوم بالضرورة أن هذه الآيات المتشابهات سبب عظيم لضلال الخلق ووقوعهم في التجسيم والتشبيه ، فاما أن تكون الآيات الدالة على كون القرآن نوراً أو شفاء كاذبة ، وإما أن تكون الآيات الدالة على التجسيم والتشبيه باطلة كاذبة ، وعلى التقديرين في القرآن طعن لازم . فثبت أنا نحمل هذه الآيات المتشابهة على الكلام بالمجاز ، ولكن من الكلام مجاز موهوم لقول باطل واعتقاد فاسد ، فانه يجب أن تتكلم بذلك الحق على وجه التصريح به ليصير ذلك سبباً لزوال تلك الإيهام الباطل ، ولم يوجد في القرآن ألفاظ دالة على التنزيه والتوحيد على سبيل التصريح ، فان قوله - قل هو الله أحد - وقوله : ليس كمثله شيء وهو السميع البصير - لا يدل على التنزيه إلا دلالة ضعيفة تعلل ، وكل ذلك يوجب الطعن في القرآن ، وهذا حكاية هذه الشبهة في هذا الباب .

واعلم : أن العلماء المحققين ذكروا أنواعاً من الفوائد في انزال المتشابهات :

الأول : أنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق ، فزيادة المشقة توجب زيادة الثواب قال الله تعالى - أم

حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين .
والثاني : لو كان القرآن كله محكما لما كان مطابقا إلا للمذهب واحد
فكان على هذا التقدير تصريحه مبطلا لكل ما سوى هذا المذهب ،
وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به .
أما لما كان مشتملا على الحكم والمتشابهة فينبغي أن يطمع صاحب كل مذهب
أن يجد فيه ما يقوى مذهبه ويؤيد مقالاته فينبغي أن ينظر فيه جميع أرباب
المذاهب ، ويجتهد في التأويل كل صاحب مذهب ، وإذا بالغوا في ذلك
التأويل صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فهذا الطريق يتخلص
المبطل عن باطله فنصل إلى الحق .

والثالث : أن القرآن إذا كان مشتملا على الحكم والمتشابهة افتقر
الناظر فيه إلى الاستعانة بدلائل العقل والاستكثار من سائر العلوم
وحينئذ يتخلص عن ظامة التقليد ، ويصل إلى ضياء الاستدلال والحجة .
أما لو كان كله محكما لم يفترق إلى التمسك بالدلائل العقلية فينبغي أن يبقى في
الجهل والتقليد .

والرابع : أن القرآن لما كان مشتملا على الحكم والمتشابهة افتقر إلى
تعلم طريق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك
إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو ، وعلم أصول الفقه ومعرفة
طريق الترجيحات ، ولو لم يكن القرآن مشتملا على هذه المتشابهات لم
يفترق إلى شيء من ذلك فكان لا يراد المتشابهات هذه الفوائد .

الخامس : وهو السبب الأقوى أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص ، والعوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة . فن سمع من العوام في أوّل الأمر اثبات موجود ليس بجسم ، ولا متحيز ولا مشار إليه ظنّ أن هذا عدم محض فوق في التعطيل فكان الأصح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب مما تخيلوه وتوهموه ، ويكون غلوّطاً بما يدلّ على الحق الصريح .

فالقسم الأوّل : وهو الذى يخاطبون به في أوّل الأمر يكون من باب التشابهات . والقسم الثانى : وهو الذى يكشف لهم في آخر الأمر هو من المحكمات ، فهذا ما لخصناه في هذا الباب وبالله التوفيق .

الفصل الثانى في أن الجسم هل يوصف بأنه مشبه أم لا ؟ قال الجسم : إنا وان قلنا انه تعالى جسم مختص بالحيز والجهة إلا أنا نعتقد أنه بخلاف سائر الأجسام في ذاته وحقيقته ، وذلك يمنع من القول بالتشبيه ، فان اثبات المساواة في الأمور لا يوجب اثبات التشبيه . ويدلّ عليه أنه تعالى صرح في كتابه بالمساواة في الصفات الكثيرة ، ولم يقل أحد بأن ذلك يوجب التشبيه .

فالأوّل : قال في صفه نفسه - اننى معكما أسمع وأرى - وقال في صفة الانسان - فجعلنا سمياً بصيراً - .

الثانى : قال تعالى - واصنع الفلك بأعيننا - وقال في الانسان - ترى أعينهم تفيض من الدمع - .

الثالث : قوله تعالى - بل يده مبسوطتان - وفي الانسان - بما
قدّمت يداك - وقال في نفسه - مما عملت أيدينا أنعاماً - وفي الانسان
- يد الله فوق أيديهم - .

الرابع : قال تعالى - الرحمن على العرش استوي - وفي الانسان
- لتستروا على ظهوره - .

الخامس : قال في صفة نفسه - العزيز الجبار - ووصف الخلق بذلك
فقال إخوة يوسف - أيها العزيز - وقال - كذلك يطبع الله على كل
قلب متكبر جبار - .

والسادس : سمي نفسه بالمعظم ، ثم وصف العرش فقال - ربّ
العرش العظيم - .

والسابع : وصف نفسه بالحفيظ العليم ووصف يوسف نفسه بهما .
وقال - إني حفيظ عليم . وقال - وبشروه بسلام عليم - وقال في آية
أخرى - بسلام حلیم - .

الثامن : سمي تحية سلاما . وقال - تحيتهم يوم يلقونه سلام - .
وسمي نفسه سلاما كما قال صلى الله عليه وسلم بعد فراغه من الصلاة
« اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ربنا يا ذا الجلال والاكرام »
التاسع : المؤمن قال الله تعالى - وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا -
ووصف به نفسه فقال - السلام المؤمن - .

العاشر الحكم : قال الله - ألا له الحكم - ووصفنا به فقال - فابمشوا
حكما من أهله وحكما من أهلها - .

الحادى عشر : الراحم الرحيم ، وهذا ظاهر .

الثانى عشر : الشكور قال الله - ان ربنا لغفور شكور - .

الثالث عشر : العلى . الانسان يسمى بذلك منهم كعلى رضى الله عنه .

الرابع عشر : الكبير قال فى نفسه - وهو العلى الكبير - وقال

- ان له أبا شيخا كبيرا - وقال حكاية عن المرأتين - وأبونا شيخ كبير -

الخامس عشر الحميد : والله تعالى وصف نفسه فى كتابه به فقال

- تنزيل من حكيم حميد - .

السادس عشر : الشهيد فقال فى حق الخلق - فكيف إذا جئنا من

كل أمة بشهيد - .

والسابع عشر : الحق ، قال - افتعالى الله الملك الحق ، وبالحق

أنزأناه وبالحق نزل ، الملك يومئذ الحق للرحمن ، ولا يأتونك بمثل

الاجتناك بالحق ، هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق - .

الثامن عشر الوكيل : قال الله تعالى - وهو على كل شىء وكيل -

وقد يوصف الخلق بذلك فيقال فلان وكيل فلان .

التاسع عشر : المولى ، قال تعالى - ذلك بأن الله مولى الذين امنوا

وأن الكافرين لا مولى لهم - ثم قال فى حقنا - ولكل جعلنا موالى -

والنبي صلى الله عليه وسلم قال « من كنت مولاه فعلى مولاه . » .

العشرون الولي : قال الله تعالى - إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا - وقال النبي « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » وقال تعالى - والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض - .

الحادي والعشرون الحى : قال تعالى - هو الحى لا إله إلا هو، الم الله لا إله إلا هو الحى القيوم - وقال - وجعلنا من الماء كل شىء حى - .
الثانى والعشرون : الواحد قال تعالى - قل إنما هو إله واحد -
ويقع هذا الوصف على أكثر الأشياء فيقال ثوب واحد وإنسان واحد
الثالث والعشرون التواب : قال تعالى - إن الله كان تواباً رحيماً -
ويسمى الخلق به فقال - إن الله يحب التوابين - .

الرابع والعشرون : الغنى ، قال تعالى - والله الغنى - وقال - إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء - وقال « خذها من أغنيائهم وردها إلى فقرائهم »

الخامس والعشرون النور : قال الله تعالى - الله نور السموات والأرض - وقال - يسعى نورهم بين أيديهم - .

السادس والعشرون : المهادى قال الله تعالى - ولكن الله يهدى من يشاء - وقال إنما أنت منذر ولكل قوم هاد - .

السابع والعشرون المستمع : قال الله تعالى - قال فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون - وقال لموسى عليه السلام - فاستمع لما يوحى - .

الثامن والعشرون القديم : قال تعالى - حتى عاد كالعرجون القديم -

واعلم أنه لا نزاع في اللفظ الموجود والشيء الواحد والذات والمعلوم والمذكور والعالم والقادر والحى والمريد والسميع والبصير والمتكلم والباقي واقع على الحق سبحانه وتعالى وعلى خلقه . فثبت بما ذكرنا أن المشابهة من بعض الوجوه لا توجب أن يكون قائله موصوفا بأنه شبه الله بالخلق وبأنه شبهه . ونحن لا نثبت المشابهة بينه وبين خلقه إلا في بعض الأحوال والصفات إلا أنا نعتقد أنه تعالى ، وإن كان جسما إلا أنه بخلاف سائر الأجسام في ذاته وحقيقته . فثبت أن إطلاق اسم المشبه على هذه الطائفة كذب وزور . هذا جملة كلامهم في هذا الباب .

واعلم : أن حاصل هذا الكلام من جانبنا أننا قد دللنا في القسم الأول من هذا الكتاب على أن الأجسام متماثلة في تمام الماهية ، فلو كان البارى تعالى جسما لزم أن يكون مثالا لهذه الأجسام في تمام الماهية وحينئذ يكون القول بالتشبيه لازما . أما ما لم يدلّ الدليل على الشيء في الموجودية والعالمية والقادرية ، فإنه لا يوجب تماثلها في تمام الماهية فظهر الفرق وبالله التوفيق .

الفصل الثالث : في أن من يثبت كونه تعالى جسما متجيزا مختصا بجهة معينة هل يحكم بكفره أم لا ؟ للعلماء فيه قولان : أحدهما : أنه كافر وهو الأظهر ، وهذا لأن من مذهبنا أن كل شيء يكون مختصا بجهة وحيز ، فإنه مخلوق محدث وله إله أحدثه وخلقته . وأما القائلون بالجسمية والجهة الذين أنكروا وجود موجود آخر سوى

هذه الأشياء التي يمكن الإشارة إليها فهم منكرون لذات الموجود الذي يعتقد أنه هو الاله ، فاذا كانوا منكرين لذاته كانوا كفاراً لا محالة ، وهذا بخلاف المعتزلة ، فانهم يثبتون موجوداً وراء هذه الأشياء التي يشار إليها بالحس إلا أنهم يخالفوننا في صفات ذلك الموجود ، والمجسمة يخالفوننا في اثبات ذات المعبود ووجوده فكان هذا الخلاف أعظم فيلزمهم الكفر لكونهم منكرين لذات المعبود الحق ، ولوجوده والمعتزلة لا في صفته لا في ذاته .

والقول الثاني : أنا لانكفرهم ، لأن معرفة التنزيه لو كانت شرطاً لصحة الايمان لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يتفحص أن ذلك الانسان هل عرف الله بصفة التنزيه أولاً ، وحيث حكم بإيمان الخلق من غير هذا التفحص علمنا أن ذلك ليس شرطاً للإيمان .

وهذا آخر الكلام في هذا الكتاب ، ونحن نسأل الله العظيم أن يجعله في الدنيا والآخرة سبباً للفوز والسرور والنجاة واستحقاق الدرجات برحمته انه أرحم الراحمين ، والحمد لله رب العالمين .

تم أساس التقديس

ويليه

الدرة الفاخرة

الدرة الفاخرة

في

تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء
في وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم
لمولانا ملا عبد الرحمن الجامى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى تجلى بذاته لذاته . فتمين فى باطن علمه مجالى ذاته وصفاته . ثم انمكست آثار تلك المجالى إلى ظاهره من الباطن فصارت الوحدة كثرة كما تشاهد وتعاين والصلاة والسلام على من به رجعت تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى . وعلى آله وصحبه الذين لهم فى وراثته هذه الفضيلة يد طولى .

أما بعد : فهذه رسالة فى تحقيق مذهب الصوفية ، والمتكلمين والحكماء المتقدمين وتقرير قولهم فى وجود الواجب لذاته ، وحقائق أسمائه وصفاته ، وكيفية صدور الكثرة عن وحدته من غير نقص فى كمال قدسه وعزته . وما يتبع ذلك من مباحث آخر يؤدى إليها الفكر والنظر ، والمربو من الله سبحانه أن ينفع بها كل طالب منصف .

ويصونها عن كل متعصب متعسف ، وهو حسبي ونعم الوكيل .
تمهيد : اعلم أن في الوجود واجباً وإلا لزم انحصار الموجود في الممكن
فيلزم أن لا يوجد شيء أصلاً ، فإن الممكن وإن كان متعددًا لا يستقل
بوجوده في نفسه ، وهو ظاهر ، ولا في إيجاده لغيره ، لأن مرتبة الإيجاد
بعد مرتبة الوجود ، وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود لأبداً ولا بغيره ،
فاذا ثبت وجود الواجب .

ثم الظاهر من مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ، والشيخ أبي
الحسين البصري من المعتزلة أن وجود الواجب ، بل وجود كل شيء
عين ذاته ذهناً وخارجاً ، ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين
الموجودات الخاصة لفظاً لا معنى ، وبطلانه ظاهر كما بين في موضعه لعدم
زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيته ، ولوقوعه مورد
التقسيم المعنوي صرفه بعضهم عن الظاهر بأن مرادها بالعينية عدم
التمايز الخارجي : أي ليس شيء في الخارج هو الماهية وآخر قائم بها
قياماً خارجياً هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم .

وذهب : جمهور المتكلمين إلى أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً
بين الموجودات ، وذلك المفهوم الواحد يتكرر ويصير حصّة حصّة
بإضافته إلى الأشياء كرياض هذا الثلج وذاك وذاك ووجودات الأشياء
هي هذه الحصص ، وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة

عن ذوات الأشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محققهم ، وذهنا وخارجا عند الآخرين .

وحاصل مذهب الحكماء أن للوجود مفهوما واحداً مشتركاً بين الوجودات ، والوجودات حقائق مختلفة متكررة بأنفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ، ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها ، بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج ، فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور ، وكذا بياض الثلج والعاج ، بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية ، بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان والوجود إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في أقسام الممكن ، وأقسام العرض توم أن تكثر الوجودات ، وكونها حصة حصة إنما هو بمجرد الاضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك ، وليس كذلك ، بل هي حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها . وإذا اعتبر تكرر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافته إلى الماهيات فهذه الحصص أيضاً خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق . فهناك أمور ثلاثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته إلى الماهيات والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق . فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه ، وهما خارجان عن

الوجودات الخاصة ، والوجود الخاص عين الذات في الواجب تعالى وزائد خارج فيما سواه .

تفريع : إذا عرفت هذا فنقول كما أنه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الواجب ، وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز أن يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب إليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ، ويكون هذا المفهوم الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود إلا في العقل ، ويكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة إلى أفرادها ، فإنه لم يعم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك . وأقوى ما ذكره أنه إذا اختلفت الماهية ، والذات في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتها واحداً ، وهو منقوض بالعارض ، وأيضاً الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تنافر الماهية .

قال الشيخ صدر الدين القنوني رضى الله تعالى عنه في رسالته الهادية : إذا اختلفت حقيقة في كونها في أى شيء أقوى أو أقدم أو أشد أو أولى فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة أى حقيقة كانت من علم ووجود وغيرها ، فقابل يستعد لظهور الحقيقة فيه من حيث هي أتم منها من حيث ظهورها في

قابل آخر مع أن الحقيقة واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب الأمر المظهر المقضى تعين تلك الحقيقة تعيناً مخالفاً لتعينه في أمر آخر ، فلا تمدّد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزئة ولا تبعض . وأما ما قيل لو كان الضوء والعلم يقتضيان زوال العشى ووجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك فصحيح لو لم يقصد به الحكم بالاختلاف في الحقيقة .

ثم إن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو الكشف ، والعيان لا النظر والبرهان ، فانهم لما توجهوا إلى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة ، وتفرغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة دون فقرة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله تعالى عليهم بنور كاشف يريهم الأشياء كما هي ، وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور أطوار وراء العقل ، ولا تستبعدن وجود ذلك وراء العقل أطوار كثيرة تكاد لا يعرف عددها إلا الله تعالى ، ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل ، فكما يمكن أن يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلاً لا يكون خارج العالم ولا داخله ، كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقيد ، ولا يقيدتها التمين مع أن وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القليل ، فان كثيراً من الحكماء والمتكلمين ذهبوا

إلى وجود الكلى الطبيعي فى الخارج ، وكل من تصدى لبيان امتناعه بالاستدلال لا يخلو بعض مقدماته عن شائبة اختلال ، والمقصود ههنا رفع الاستحالة العقلية ، والاستبعادات العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والأدلة ، فان الباحثين عنها تصحيحا وتريفا وتقوية وتضعيفا ماقدروا إلا على حجج ودلائل غير كافية وشكوك وشبه ضعيفة واهية فمن الأدلة الدالة على امتناع وجود الكلى الطبيعي ما أورده المحقق الطوسى فى رسالته المعمولة فى أجوبة المسائل التى سألها عنها الشيخ صدر الدين القنوى قدس سره ، وهو أن الشيء العيني لا يقع على أشياء متعددة ، فانه ان كان فى كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئا بعينه بل كان أشياء ، وان كان فى الكل من حيث هو كل ، والكل من هذه الحقيقة شئ واحد فلم يقع على أشياء ، وان كان فى الكل بمعنى التفرق فى آحاده كان فى كل واحد جزء من ذلك الشيء ، وان لم يكن فى شئ من الآحاد ، ولا فى الكل لم يكن واقعا عليه . وأجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الفناى فى شرحه لمفتاح النيب باختيار الشق الأول . وقال معنى تحقق الحقيقة الكلية فى أفرادها تحققها تارة متصفة بهذا التعيين وأخرى بذلك التعين ، وهذا لا يقتضى كونها أشياء كما لا يقتضى تحول الشخص الواحد فى أحوال مختلفة ، بل متباينة كونها أشخاصا . ثم قال : فان قلت كيف يتصف الواحد بالذات بالأوصاف المتضادة كالشرقية والمغربية والعلم والجهل وغيرهما . قلت هذا استبعاد

حاصل من قياس الكلى على الجزئى والغائب على الشاهد ، ولا برهان على امتناعه فى الكلى ، ومنها ما أفاده المولى قطب الدين الرازى ، وهو ان عدة من الحقائق كالجنس والفصل والنوع تتحقق فى فرد فلو وجدت امتنع الحمل بينها ضرورة امتناع الحمل بين الموجودات المتعددة ، وأجاب عنه العلامة الفناى بأنه من الجائز أن تكون عدة من الحقائق المتناسبة موجودة بوجود واحد شاملا لها من حيث هى كالأبوة القائمة بمجموع أجزاء الأب من حيث هو مجموع ، ولا يلزم من عدم الموجودات المتعددة عدم الوجود مطلقا ، بل هم مصرّحون بأن جعل الجنس والفصل والنوع واحد .

وأما الدلائل الدالة على وجود الكلى الطبيعى فى الجملة فليست مما تفيد هذا المطلوب على اليقين ، بل على الاحتمال مع أنها مذكورة فى الكتب المشهورة مع ما يرد عليها ، فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال بما يدلّ على اثبات هذا المطلوب بعينه . فنقول : لا شك أن مبدأ الموجودات موجود بعينه ، فلا يخلو إما أن يكون حقيقة الوجود أو غيره ، ولا جائز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود فى وجوده إلى غير هو الوجود والاحتياج يناهى الوجوب ، فتعين أن يكون حقيقة الوجود ، فان كان مطلقا فقد ثبت المطلوب ، وان كان متعينا يمتنع أن يكون التعين داخل فيه والا لتركب الواجب فتعين أن يكون خارجا ، فالواجب محض ما هو الوجود ، والتعين صفة عارضة . فان قلت لم

لا يجوز أن يكون التعين عينه . قلت ان كان التعين بمعنى مابه التعين يجوز أن يكون عينه ، لكن لا يضرنا ، فان مابه تعينه إذا كان ذاته ينبني أن يكون هو في نفسه غير متعين والاتسلسل ، وان كان بمعنى الشخص لا يجوز أن يكون عينه ، لأنه من المعقولات الثانية التي لا يجاذى بها أمر في الخارج .

ثم إنه لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبتة في كتبهم أن ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل إلا على اثبات ذات مطلقة محيطية بالمراتب العقلية ، والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية ، والخارجية ليس لها تعين يتمتع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية ، فلا مانع أن ثبت لها تعين يجمع التعينات كلها لا ينافي شيئاً منها ، ويكون عين ذاته غير زائد عليه لاذنها ولا خارجا إذا تصوّره العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته لاعن تحوله وظهوره في الصور الكثيرة ، والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة ، واعتبر ذلك بالنفس الناطقة الحيوانية السارية في أقطار البدن وحواسها الظاهرة وقواها الباطنة ، بل النفس الناطقة الكالية ، فانها إذا تحققت بمظهرية الاسم الجامع كان التروّض من بعض حقائقها اللازمة فيظهر في صور كثيرة من غير تقيد وانحصار ، فتصدق تلك الصور عليها وتتصادق لاتحاد عينها كما يتعدد لاختلاف صورها ، ولذا قيل في

ادريس إنه هو (الياس المرسل إلى بعلبك) لا بمعنى أن العين خلع الصورة الادريسية ولبس الصورة الالياسية ، وإلا لكان قولاً بالتناسخ ، بل أن هوية ادريس مع كونها قائعة في انية وجوده وصورته في السماء الرابعة ظهرت وتعينت في انية الياس الباقي إلى الآن فيكون من حيث العين والحقيقة واحداً ، ومن حيث التعين الصوري اثنين . كتحول جبريل وميكائيل وعزرائيل عليهم الصلاة والسلام يظهرون في الآن الواحد في مائة ألف مكان بصور شتى كلها قائعة بهم ، وكذلك أرواح الكمل كما يروى عن قضيب البان الموصل رحمة الله عليه أنه كان يرى في زمان واحد في مجالس متعددة مشتغلاً في كل بأمر غير ما في الآخر ، ولما لم يسع هذا الحديث أو هام المتوغلين في الزمان ، والمكان تلقوه بالردّ والعناد ، وحكموا عليه بالبطلان والفساد .

وأما الذين منحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق لما رأوه متعالياً عن الزمان والمكان علموا أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة متساوية فجوزوا ظهوره في كل زمان وكل مكان ، بأي شأن شاء وبأي صورة أراد .

تمثيل : إذا انطبقت صورة واحدة جزئية في مرآيا متكررة متعددة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديد والتعير وغير ذلك من الاختلافات ، فلا شك أنها تكررت بحسب تكرار المرآيا واختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها ، وأن هذا التكرار غير قادح في

وحدتها ، والظهور بحسب كل واحدة من تلك المرايا غير مانع لها أن تظهر بحسب سائرها ، فالواحد الحق سبحانه والله المثل الأعلى بمنزلة الصورة الواحدة ، والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها فهو سبحانه يظهر في كل عين عين بحسبها من غير تكثر وتغير في ذاته المقدسة ، ومن غير أن يمنعه الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها كما عرفته في المثال المذكور .

القول في وحدته

لما كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقة واحدة موجودة بوجود خاص ، وعند شيخهم والحكماء وجوداً خاصاً احتاجوا في اثبات وحدانيته ونفى الشريك عنه إلى حجج وبراهين كما أوردوها في كتبهم . وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفى الشريك عنه ، فانه لا يمكن أن يتوهم فيه اثنية وتعدد من غير أن يعتبر فيه تعين وتقيد ، فكل ما يشاهد أو يتخيل أو يتعقل من المتعدد ، فهو الموجود أو الوجود الاضافي لا المطلق .

نعم يقابله العدم ، وهو ليس بشيء . ثم ان لوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته ، وهي اعتباره من حيث هو هو ، وهي ليست بهذا الاعتبار نمطا للواحد ، بل عينه ، وهي المراد عند المحققين بالأحادية الذاتية ، ومنها تنتشى الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور أعني

المعديتين ، وهى إذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سميت أحدية ،
وإذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية .

القول الكلى فى صفاته

ذهبت الأشاعرة إلى أن لله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على
ذاته ، فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة ، وعلى هذا القياس ، وذهب
الحكماء إلى أن صفاته تعالى عين ذاته لا بمعنى أن هناك ذاتا وله
صفة وهما متحدان حقيقة ، بل بمعنى أن ذاته تعالى يترتب عليه
ما يترتب على ذات وصفة معا ، مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف
الأشياء وظهورها عليك ، بل تحتاج فى ذلك إلى صفة العلم التى تقوم
بك بخلاف ذاته تعالى ، فانه لا يحتاج فى انكشاف الأشياء وظهورها
عليه إلى صفة تقوم به ، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل
ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم ، وكذا الحال فى القدرة ، فان
ذاته مؤثرة بنفسها لا بصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا فهى بهذا الاعتبار
قدرة ، وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة متغايرة
بالاعتبار والمفهوم .

وأما الصوفية قدس الله أسرارهم فذهبوا إلى أن صفاته تعالى عين
ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل ، قال الشيخ الأكبر رضى
الله تعالى عنه : قوم ذهبوا إلى نفي الصفات ، وذوق الأنبياء والأولياء يشهد
بخلافه ، وقوم أثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة ، وذلك كفر

محض وشرك بحت وقال بعضهم قدس الله سره : من صار إلى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلاً مبتدعاً ، ومن صار إلى اثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة ، فهو ثنوى كافر ومع كفره جاهل . وقال أيضاً رضى الله عنه : ذواتنا ناقصة ، وإنما تكملها الصفات ، فأما ذات الله تعالى فهي كاملة لا تحتاج في شيء إلى شيء إذ كل محتاج في شيء إلى شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى فذاته تعالى كافية لكل في الكل ، فهي بالنسبة إلى المعلومات علم ، وبالنسبة إلى المقدورات قدرة ، وبالنسبة إلى المرادات إرادة ، وهي واحدة ليس فيها اتفنية بوجه من الوجوه .

القول في علمه تعالى

أطبق الكل على اثبات علمه تعالى إلا شذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعبا بهم ، ولما كان المتكلمون يثبتون صفات زائدة على ذاته تعالى لم يشكل عليهم الأمر في تعلق علمه سبحانه بالأمور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه .

وأما الحكماء فلما لم يثبتوها اضطرب كلامهم في هذا المقام . وحاصل ما قاله الشيخ في الاشارات أن المبدأ الأول تعالى لما عقل ذاته بذاته ، وكانت ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله ذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له ، فصور الكثرة التي هي معقولاته هي

معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات ، فهي متأخرة عن حقيقة ذاته
تأخر المعلول عن العلة ، وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها ، بل هي
واحدة . وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة عليهما الملزومة لإياها
سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة أو مباينة له فاذن تقرّر
الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلة والوجود
لا يقتضى تكثره . والحاصل أن واجب الوجود واحد ووحدته لا تزول
بكثرة الصور المتقررة فيه . واعترض عليه الشارح المحقق بأنه لاشك
في أن القول بتقرّر لوازم الأوّل في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا معا ، وقول بكون الأوّل موصوفا بصفات غير إضافية ولا سلبية ،
وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا .
وقول بأن معلوله الأوّل غير مباين لذاته ، وبأنه تعالى لا يوجد شيئا
مما يبان ذاته ، بل بتوسط الأمور الحادثة فيه إلى غير ذلك مما يخالف
الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى .
وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائيون القائلون باتحاد
العقل والمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني
ثم أشار المحقق إلى ما هو الحق عنده وقال : العاقل كما لا يحتاج في ادراك
ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضا في
ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها
هو هو ، واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو

تستحضرها ، فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً ، بل بمشاركة ما من غيرك ، ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف الصورة فيك ، بل إنما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بتلك الصورة فقط أوعلى سبيل التركيب . فإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال الفاعل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ؟ . ولا تظن أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها فانك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها ، وإنما كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط في تعقلك إياها ، فان حصلت بتلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك . ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ، فإذا المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحمل فيه ، فهو عاقل إياها من غير أن تكون هي حالة فيه . وإذا تقرّر هذا فأقول : قد علمت أن الأوّل تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار المعبرين وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأوّل . فإذا حكمت بكون العلتين أعنى ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مبايناً للأوّل فاحكم بكون المعلولين أيضاً

أعنى المعلول الأول وعقل الأول له شيئا واحداً في الوجود من غير تنافر يقتضى كون أحدهما مبيناً للأول والثاني متقررّاً فيه ، وكما حكمت بكون التنافر في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستفادّة مستأنفة تحل ذات الأول تعالى عن ذلك . ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بعمولات لها بحصول صورها فيها ، وهى تعقل الأول الواجب ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلّة فيها . والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرّة من غير لزوم محال من الحالات المذكورة انتهى كلامه . وأورد عليه بعض شارحي فصوص الحكم أن تلك الجواهر العقلية لا يكون لها ممكنة حادثة مسبوقّة بالعدم الذاتى معلومة للحق سبحانه قبل وجودها فكيف يكون علم الأول سبحانه بها عين وجودها ؟ . وأيضاً تبطل بذلك العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الأزلى الفعلى المتعلق بالكيّات كلياً ، وبالجزئيات أيضاً جزئياً السابق على وجود الأشياء ، وأيضاً يلزم احتياج ذاته في أشرف صفاته إلى ما هو غيره وصادر عنه . والحق أن من أنصف من نفسه علم أن الذى أبدع الأشياء وأوجدّها من العدم إلى الوجود سواء كان العدم

زمانيا أو غير زمانى يعلم تلك الأشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها
الذهنية والخارجية قبل ايجادها وإلا لم يمكن فيه اعطاء الوجود لها ،
فالعلم بها غير وجودها ، والقول باستحالة أن يكون ذاته وعلمه الذى هو
عين ذاته محلا للأمور المتكررة انما يصح إذا كانت غيره تعالى كما هو
عند المحجوبين عن الحق ، أما إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة
وغيره باعتبار التقيد والتعين ، فلا يلزم ذلك ، وفى الحقيقة ليس حالا
ولا محلا ، بل شئ واحد يظهر بالحلية تارة وبالحالية تارة أخرى .

زيادة تحقيق

إذا علم الأول سبحانه ذاته بذاته ، فهو باعتبار أنه يعلم ويعلم يكون
حالما ومعلوما ، وباعتبار أنه يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة عليه
يكون علما فهناك أمور ثلاثة لا تمايز بينها إلا بحسب الاعتبار . وإذا
اعتبر كون ذاته سببا لظهوره على نفسه لحقه النورية . وإذا اعتبر
كونه واجدا لمعلومه غير فاقده شاهد إياه غير فائب عنه تعين نسبة
الوجود والشهود والواجدية والموجودية والشاهدية والمشهودية ،
ولاشك أن علمه سبحانه بذاته وبهذه الاعتبار التى هى صفاته
لا يحتاج إلى صورة زائدة عليه ، وكذلك علمه بماهيات الأشياء وهوياتها
فإن ماهياتها وهوياتها ليست عبارة إلا عن الذات البالية متلبسة ^(١)
بأمثال هذه الاعتبار المذكورة المنتشرة التعقل بعضها عن بعض

جما وفرادى على وجه كلى أو جزئى ، فلا يحتاج فى العلم بها إلى صورة زائدة فلا فعل هناك ، ولا قبول ولا حال ولا محل ولا احتياج فى شىء من كمالاته إلى ماهو غيره صادر عنه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

القول فى أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الأشياء

قالت الحكماء : يعلم الأول سبحانه الأشياء بسبب علمه بذاته ، لأنه يعلم ذاته التى هى مبدأ تفاصيل الأشياء فيكون عنده أمر بسيط هو مبدأ العلم بتفاصيلها ، وهو علمه تعالى بذاته ، فإن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أولا . فالعلم بذاته التى هى علة ذاتية للمعلول الأول يتضمن العلم به . ثم المجموع علة قريبة للمعلول الثانى فيلزم العلم به أيضا وهكذا إلى آخر المعلولات ، فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات اجمالا ، فاذا فصل ما فيه امتاز بعضها عن بعض وصارت مفصلة ، فهو كأمر بسيط يكون مبدأ لتفاصيل أمور متعددة ، فكما أن ذاته مبدأ لخصوصيات الأشياء وتفاصيلها كذلك علمه بذاته مبدأ للعلوم بالأشياء وتفاصيلها ، ونظيره ما يقال فى تضمن العلم بالماهية العلم بأجزائها اجمالا ، وكونه مبدأ لتفاصيلها ، ولا يذهب عليك أنه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث هى جزئية ، فإن الجزئيات أيضا معلولة له كالكليات فيلزم علمه بها أيضا ، وقد اشتهر عنهم أنهم ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هى جزئية لاستلزامه التغير فى صفاته

الحقيقية ، ولكن أنكره بعض المتأخرين ، وقال : نفي تعلق علمه بالجزئيات مما أحال عليهم من لم يفهم كلامهم ، وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات وهي صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم ، ومذهبهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالعلول ؟ بل لما نفوا عنه الكون في المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية ، ولما نفوا عنه الكون في الزمان جعلوا نسبة جميع الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة ، فقالوا : كما يكون العالم بالأمكنة إذا لم يكن مكانيا يكون عالما بأن زيدا في أى جهة من جهات عمرو ، وكيف تكون الإشارة منه إليه ، وكم بينهما من المسافة ، وكذلك في جميع ذوات العالم ولا يحمل نسبة شيء منها إلى نفسه لكونه غير مكانى كذلك العالم بالأزمنة إذا لم يكن زمانيا يكون عالما بأن زيدا في أى زمان يولد وعمره في أى زمان ، وكم يكون بينهما من المدة ؟ وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالأزمنة ، ولا يحمل نسبة شيء منها إلى زمان يكون حاضرا له ، فلا تقول هذا مضى ، وهذا ما حصل بعد ، وهذا موجود الآن ، بل يكون جميع ما في الأزمنة حاضرا عنده متساوى النسبة إليه مع علمه بنسبة البعض إلى البعض وتقدم البعض على البعض . إذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا الحكم أوهام المتوغلين في المكان والزمان حكم بعضهم بكونه مكانيا ويشيرون إلى مكان يختص به ، وبعضهم بكونه زمانيا ويقولون إن هذا قاته وإن ذلك لم يحصل له بعد وينسبون من ينفي ذلك عنه إلى

القول بنفى العلم بالجزئيات الزمانية وليس كذلك ، وفي كلام الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم أن الحق سبحانه وتعالى لما اقتضى كل شيء إما لذاته أو بشرط أو شروط فيكون كل شيء لازمه أو لازم لازمه ، وهم جرا فالصانع الذي لا يشغله شأن عن شأن واللطيف الخبير الذي لا يفوته كمال لا بد وأن يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم لازمه جمعا وفردا إجمالا وتفصيلا إلى ما لا يتناهى ، وأيضا في كلامهم أن الحق سبحانه وتعالى لا طلاقه الدائى له المعية الذاتية مع كل موجود وحضوره مع الأشياء علمه بها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء . فالحاصل أن علمه بالأشياء على وجهين .

أحدهما : من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قرية من طريقة الحكماء .

والثانى : من حيث أحديته المحيطة بكل شيء ، ولا يخفى عليك أن علمه تعالى بالأشياء على الوجه الثانى مسبق بعلمه بها على الوجه الأول ، فإن الأول علم غيبى بها قبل وجودها والثانى علم شهودى بها عند وجودها . وبالحقيقة ليس هناك علمان ، بل الحق أن الأول بواسطة وجود متعلقة أعنى المعلوم نسبة باعتبارها نسميه شهودا وحضورا لا أنه حدث هناك علم آخر . فإن قلت يلزم من ذلك أن يكون علمه على الوجه الثانى مخصوصا بالموجودات الحالية .

قلت نعم لكن الموجودات كلها بالنسبة إليه تعالى حالية ، فإن الأزمنة

متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مرّ في كلام بعض المحققين،
عن قريب .

القول في الارادة

اتفق المتكلمون والحكماء على اطلاق القول بأنه مريد ، لكن كثر
الخلاف في معنى ارادته . فعند المتكلمين من أهل السنة أنها صفة قديمة
زائدة على الذات على ما هو شأن الصفات الحقيقية . وعند الحكماء هي
العلم بالنظام الأكمل ويسمونه عناية . قال ابن سينا : العناية هي احاطة
علم الأوّل تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى
يكون على أحسن النظام ، فعلم الأوّل بكيفية الصواب في ترتيب وجود
الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد
وطلب من الأوّل الحق . وتحرير المذهبين أن تقول لا يخفى أن مجرد
علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي في وقوعه ، بل نجد من أنفسنا حالة
نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة ، ثم نحتاج إلى تحريك الأعضاء
بالقوة المنبثة في العضلات فذاتنا هو الفاعل ، والقوة العضلية هي القدرة
وتصوّر ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور ومعرفة المصلحة هي العلم بالغاية
والحالة النفسانية المسماة بالميلان هي التابعة للشوق المتفرع على معرفة
الغاية ، فهذه أمور متغايرة متمايزة ، فكل واحد منها مدخل في صدور
ذلك الشيء . فالتكلمون المانعون تمليل أفعاله بالأغراض يثبتون له ذاتا

وقدرة زائدة على ذاته ، وعلم بالمقدور وبما فيه من المصلحة زائدا أيضا على ذاته وارادته كذلك ، ويجعلون للمجموع مدخلا في اليجاد سوى العلم بالمصلحة فتكون هي غرضا وغاية لاعلة غائية .

وأما الحكماء فأثبتوا له ذاتا وعلما بالأشياء هو عين ذاته ، ويجعلون الذات مع العلم كافرين في اليجاد ، فعلمه عين قدرته وعين ارادته ، إذ هو كاف في الصدور ، وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني الذي للانسان فإيصدر بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات ، فهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات فليس صدور الفعل منه كصدوره منا ولا كصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه .
وأما الصوفية المحققون قدس الله أسرارهم فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة على ذاته ، لكن بحسب التعقل لا بحسب الخارج كسائر الصفات فهم يخالفون المتكلمين في اثبات ارادة زائدة على ذاته بحسب الخارج ، والحكماء في نقيها بالمرّة .

القول في القدرة

ذهب المليون كلهم إلى أنه تعالى قادر : أي يصحّ منه إيجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه .

وأما الفلاسفة فانهم قالوا : إيجاداه للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوّه عنه ، فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان وأثبتوا له اليجاد زعمًا منهم أنه الكمال التام .

وأما كونه تعالى قادرا بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين ، إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لا زمة لذاته كلزوم الصفات الكالية له ، فيستحيل الانفكاك عنها ، فمقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق ، وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق البارئ سبحانه وتعالى .

وأما الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم فيثبتون له سبحانه قدرة زائدة على الذات تعقلا والعلم بالنظام الأكمل واختيارا في إيجاد العالم ، لكن لاعلى النحو المذكور المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح عنده أحدهما لمزيد فائدة أو مصلحة يتوخاها ، فثقل هذا مستنكر في حقه سبحانه لأنه أحدى الذات وأحدى الصفات وأمره واحد وعلمه بنفسه وبالأشياء واحد فلا يصح لديه تردد ولا إمكان حكيمين مختلفين ، بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه ، فالاختيار الإلهي إنما هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس ، وإنما معلوماته سواء قدر وجودها أو لم يقدر مرتسمة في عرصة علمه أزلا وأبدا ومرتبة ترتيبا لا أكمل منه في نفس الأمر وإن خفي ذلك على الأكثرين ، فالأولوية بين أمرين يتوهم إمكان وجود كل منهما إنما هو بالنسبة إلى المتوهم المتردد ، وأما في نفس الأمر فالواقع واجب وما عداه مستحيل الوجود . فإن قلت قد استدلت الفرضاني رحمه الله تعالى في شرحه للقصيدة الثائية بقوله تعالى - ألم تر إلى

ربك كيف مدّ الظل - أي ظلّ التكوين على المكونات - ولو شاء
لجعله ما كنا - ولم يعد، على أن الحق سبحانه لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر،
وكان له أن لا يشأ فلا يظهر، قلت قولهم ان لم يشأ لم يقع صحيح، وقد
وقع في الحديث « ما لم يشأ لم يكن » ولكن صدق الشرطية كما سبق
لا يقتضى صدق التالى أو امكانه فلا ينافيه قاعدة الايجاب فضلا عن
الاختيار الجازم المذكور، فقولهم فى الايجاد الكلى للعالم كان له أن
لا يشأ فلا يظهر، إما لنفى الجبر المتوهم للعقول الضعيفة، وإما لأنه سبحانه
باعتبار ذاته الأحدية غنى عن العالمين، فالصوفية متفقون مع الحكماء
فى امتناع صدق مقدم الشرطية الثانية ومخالفون معهم فى اثبات ارادة
زائدة على العلم بالنظام الأكمل لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عن
العلم كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات .

القول فى أن الأثر القديم هل يستند إلى المختار أم لا ؟

اعلم أن المتكلمين، بل الحكماء أيضاً اتفقوا على أن القديم لا يستند
إلى الفاعل المختار، لأن فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد إلى الايجاد
مقارن لعدم ما قصد إيجاده ضرورة، فالمشككون أثبتوا اختيار الفاعل،
وذهبوا إلى نفي الأثر القديم، والحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا
إلى نفي الاختيار .

وأما الصوفية قدس الله تعالى أمرارهم فجوزوا استناد الأثر القديم

إلى الفاعل المختار وجمعوا بين اثبات الاختيار والقول بوجوب الأثر القديم فانهم قالوا أفاد الكشف الصريح أن الشيء إذا اقتضى أمرا لذاته : أى لا بشرط زائد عليه ، وهو المسمى غيرا ، وان اشتمل على شرط أو شروط هى عين الذات كالنسب والاضافات فلا يزال على ذلك الأمر ويدوم له مادامت ذاته كالقلم الأعلى ، فانه أول مخلوق حيث لا واسطة بينه وبين خالقه يدوم بدوامه وكأنهم تمسكوا فى ذلك بما ذكره الآمدى من أن سبق الایجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الایجاد إيجابا ، فكما أن سبق الایجاد الإيجابى سبق بالذات لا بالزمان ، فيجوز مثله هاهنا بأن يكون الایجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات ، وحينئذ جاز أن يكون بعض الموجودات واجبا فى الأزل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود ، وإن تفاوتا فى التقديم والتأخير بحسب الذات كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات ، وان كانت معها فى الزمان ، فان قيل انا إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبئ نعم بالضرورة أن القصد إلى غير إيجاد الموجود محال ، فلا بد أن يكون القصد مقارنا لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادنا قطعا ، قلنا تقدم القصد على الایجاد كتقدم الایجاد على الوجود فى أنهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما فى الوجود زمانا ، لأن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبل ، وبالجمله فالقصد إذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه ، وإذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدها

إلى أفعالنا . فان قيل : نحن إذا راجعنا وجدانا ولا حظنا معنى القصد جزمنا بأن القصد إلى تحصيل الشيء والتأثير فيه لا يعقل إلا حال عدم حصوله كما أن إيجادَه لا يعقل إلا حال حصوله ، وإن كان سابقا عليه بالذات ، وهذا المعنى ضرورى لا يتوقف إلا على تصوّر معنى القصد والارادة كما ينبى . قلنا الراجع إلى وجدانه إنما يدركه قصده وارادته الحادثة الناقصة لا الارادة الكاملة الأزلية ، ولا شك أنهما مختلفان حكما فالأولى ليست كافية فى تحصيل المراد ، ولهذا يختلف المراد عنها كثيرا والثانية كافية فيه فلا يمكن تخلفه عنها فأين إحداها من الأخرى ؟ .

اعلم أن الصفات الكالية كالعلم والارادة والقدرة لها اعتباران . أحدهما : اعتبار نسبتها إلى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة ومرتبة غناه عن العالمين ، وهى بهذا الاعتبار أزلية أبدية كاملة لا شائبة نقص فيها .

وثانيهما : أن نسبة الماهيات النيرةالمجمولة إلى نوره الوجودى كنسبة المرأة إلى ما ينطبع فيها ، ومن شأن المتجلى بصفاته الكالية أن يظهر بحسب المجلى لا بحسب المتجلى ، فاذا تجلى فى أمر ما ظهرت صفاته الكالية فيه بحسبه لا بحسب المتجلى سبحانه فيلحقها النقص لنقصان المجلى ، فالعارف إذا أدركها بوجوده أضاف النقص إلى عدم قابلية المجلى وأسندها إليه سبحانه كاملة مقدسة عن شائبة النقص ، وإن أسندها إليه سبحانه ناقصة كان هذا الاسناد باعتبار ظهوره فى مجاليه لا بحسب

صرافة وحدته ، أما غير العارف إذا أسندها إليه سبحانه ناقصة من غير تمييز بعض المراتب عن بعض أو نقاها عنه بالمرّة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

القول في كلامه سبحانه وتعالى

والدليل على كونه متكلماً إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عليه . وتواتر عنهم أنهم كانوا يثبتون له الكلام ، ويقولون إن الله تعالى أمر بكذا ، ونهى عن كذا ، وأخبر بكذا ، وكل ذلك من أقسام الكلام . اعلم أن هاهنا قياسين متعارضين .

أحدهما : أن كلام الله تعالى صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ، فكلام الله تعالى قديم .

وثانيهما : أن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، فكلام الله سبحانه حادث فافترق المسلمون إلى أربع فرق ، فرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول ، وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثانى ، وقدحت الأخرى في كبراه ، وفرقتان ذهبوا إلى صحة الثانى ، وقدحوا في إحدى مقدمتى الأول على التفصيل المذكور . فأهل الحق منهم من ذهبوا إلى صحة القياس الأول ، وقدحوا في صغرى القياس الثانى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف ، بل صفة أزلية قائمة بذات الله .

تعالى ، وهو بها آمر وناه ونخبز وغير ذلك يدل عليها بالعبارة أو بالكتابة أو الإشارة . فإذا عبر عنها بالعربية فقرآن ، وبالسريانية فانجيل ، وبالعبرانية فتوراة ، والاختلاف على العبارات دون المسمى ، والتفصيل في هذا المقام أنه إذا أخبر الله تعالى عن شيء أو أمر به أو نهى عنه إلى غير ذلك وأداه الأنبياء عليهم الصلاه والسلام إلى أمهم بعبارات دالة عليه ، فلاشك أن هناك أموراً ثلاثة : معاني معلومة ، وعبارات دالة عليها معلومة أيضاً ، وصفة يتمكن بها من التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لفهام المخاطبين ، ولاشك في قدم هذه الصفة بالنسبة إليه سبحانه ، وكذا في قدم صورة معلومية تلك المعاني والعبارات بالنسبة إليه تعالى ، فإن كان كلامه تعالى عبارة عن تلك الصفة ، فلاشك في قدمه ، وإن كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات ، فلاشك أنها باعتبار معلوميتها له سبحانه أيضاً قديمة ، لكن لا يختص هذا التقدم بها ، بل يعمها وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها ، لأنها كلها معلومة لله سبحانه أزلاً وأبداً ، وإن كان عبارة عن أمر وراء هذه الأمور الثلاثة فليس على إثباته دليل يقوم على ساق ، وما أثبتته المتكلمون من الكلام النفسى ، فإن كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر ، وإن كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة ، فلاشك أن قيامها به سبحانه ليس إلا باعتبار صورة معلوميتها فليس صفة برأسها بل هو من جزئيات العلم وأما المعلوم فسواء كانت العبارات أو مدلولاتها فليس قائماً به

سبحانه . فان العبارات وجودها الأصلي من مقولة الأعراض الغير القارة .
وأما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات ، وبعضها من قبيل الأعراض
الغير القارة فكيف تقوم به سبحانه ؟

ولنذكر في هذا المقام كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق إن شاء
الله تعالى .

قال الامام حجة الاسلام رضى الله تعالى عنه : الكلام على ضريين :
أحدهما : يطلق في حق البارى تعالى . والثانى : في حق الآدميين ،
أما الكلام الذى ينسب إلى البارى تعالى ، فهو صفة له من صفات الربوبية ،
فلا تشابه بين صفات البارى تعالى وصفات الآدميين ، فان صفات الآدميين
زائدة على ذواتهم لتكثروا وحدتهم وتتقوم أنيتهم بتلك الصفات ، ويتعين
حدودهم ورسومهم بها ، وصفة البارى تعالى لا تحدد ذاته ولا ترسمه فليست
إذا أشياء زائدة على العلم الذى هو حقيقة هويته تعالى ، ومن أراد أن يعد
صفات البارى تعالى فقد أخطأ ، فالواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم أن
صفات البارى تعالى لا تعدد ، ولا ينفصل بعضها عن بعض إلا فى مراتب
العبارات وموارد الاشارات ، وإذا أضيف علمه إلى استماع دعوة المضطرين
يقال سميع ، وإذا أضيف إلى رؤية ضمير الخلق يقال بصير ، وإذا أفاض
من مكنونات علمه على قلب أحد من الناس من الأسرار الالهية ، ودقائق
جبروت الربوبية يقال متكلم ، فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر

وبعضه آلة الكلام ، فاذا كلام الباري تعالى ليس شيئاً سوى افادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه . قال تعالى - ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه - شرفه بقربه وقربه بقدره ، وأجلسه على بساط أنسه وشافهه بأجل صفاته وكله بعلم ذاته كما شاء تكلم ، وكلما أراد صممع ، وفي الفتوحات الملكية قدس الله مصدرها : ان المفهوم من كون القرآن حروفاً أمران : الأمر الواحد المسمى قولاً وكلاماً ولفظاً ، والأمر الآخر يسمى كتابة ورقاً وخطاً ، والقرآن يخط فله حروف البرقم ، وينطق به فله حروف اللفظ ، فلماذا يرجع كونه حروفاً منطوقاً بها ؟ هل لكلام الله الذي هو صفته ، أو هل للمترجم عنه ؟ .

فاعلم : أن الله تعالى قد أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم أنه سبحانه يتجلى في القيامة في صور مختلفة فيعرف وينكر ، ومن كان حقيقته تقبل التجلي ، فلا يبعد أن يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها المسماة كلام الله تعالى لبعض تلك الصور كما يليق بجلاله كذلك نقول تكلم بحروف وصوت كما يليق بجلاله . وقال أيضاً رضى الله تعالى عنه بعد كلام طويل : فاذا تحققت ما قررناه تبينت أن كلام الله تعالى هو هذا المتلوه المسموع المتلفظ به المسمى قرآنًا وتوراة وزبوراً وإنجيلاً . قال الشيخ صدر الدين القنوي قدس سره في تفسير الفاتحة : كان من جملة ما من الله تعالى على عبده - أراد به نفسه - أن أطلعه على بعض أسرار كتابه الكريم الحاوى على كل علم جسيم ، وأراه أنه ظهر عن مقارعة

غيبية واقعة بين صفتي القدرة والارادة منصبا بحكم ما أحاط به العلم في المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة ، لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام وعينه حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعية والاستلزام ، فالذى يظهر من كلام هؤلاء الأكابر أن الكلام الذى هو صفته سبحانه ليس سوى افادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه ، وأن الكتب المنزلة المنظومة من حروف وكمات كالقرآن ، وأمثاله أيضا كلامه ، لكنها من بعض صور تلك الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم والارادة والقدرة فى البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة ، يعنى عالم المثال من بعض مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه ، فالقياسان المذكوران فى صدر المبحث ليسا بمتعارضين فى الحقيقة ، فان المراد بالكلام فى القياس الأول الصفة القائمة بذاته سبحانه ، وفى الثانى ما ظهر فى البرزخ من بعض المجالى الالهية ، والاختلاف الواقع بين فرق المسلمين لعدم الفرق بين الكلامين والله سبحانه أعلم .

قال بعضهم فى قوله تعالى - وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة - أعلم أن هذه المقابلة تختلف باختلاف العوالم التى يقع التقاؤل فيها ، فان كان واقعا فى العالم المثالى ، فهو شبيه بالمكاملة الحسية ، وذلك بأن يتجلى لهم الحق تجليا مثاليا كتجليه لأهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول ، وان كان واقعا فى عالم الأرواح من حيث تجردها ، فهو كالكلام النفسى فيكون قول الله تعالى لهم إلقاءه فى قلوبهم المعنى

المراد ، ومن هذا يتنبه الفطن على كلام الله تعالى ومراتبه ، فإنه عين المتكلم في مرتبة ، ومعنى قائم به في أخرى كالكلام النفسى ، وأنه مركب من الحروف ومعبّر بها في العالم المثالى والحسى بحسبهما .

القول فى بيان أن لاقدرة للممكن

ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى رضى الله تعالى عنه إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها ، وليس لقدرتهم تأثير فيها ، بل ان الله أجرى عادته بأن يوجد فى العبد قدرة واختيارا ، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما ، فيكون فعل العبد مخلوقا لله إبداعا واحداثا ومكسوبا للعبد ، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته ، وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ، أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له . وقال الحكماء : هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، ومذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود أن الوجود الحق لما تنزل من مرتبة وحدته وإطلاقه إلى مراتب التكثر والتقييد إنما تنزل بأحدية جميع صفاته وأسمائه ، فكما تقيدت ذاته فى هذا التنزل بحسب استعدادات القوابل كذلك تقيدت صفاته وأسمائه بحسبها ، فعلم العباد وإرادتهم وقدرتهم كلها صفات الحق سبحانه وتعالى تنزلت من مرتبة إطلاقها إلى مراتب التقييد بحسب استعدادات العباد ، فأفعالهم

الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ، لكن بعد تنزيلها إلى مراتبهم وظهورها فيهم وتقيدها بحسب استعداداتهم ، وليس لهم قدرة وراء ذلك ، ومعنى كونها مكسوبة لهم أن لخصوصيات استعداداتهم مدخلا في تقييد القدرة المتعلقة بها المؤثرة فيها ، لا أن لهم تأثيرا فيها ،

القول في صدور الكثرة عن الوحدة

ذهبت الأشاعرة إلى جواز استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط ، وكيف لا يجوزون ذلك وهم قائلون بأن جميع الممكنات المتكررة كثرة لا تخص مستندة بلا واسطة إلى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ، والحكماء منعوا جواز استناد الآثار المتعددة إلى المؤثر الواحد البسيط إلا بتعدد الآلة كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلائها التي هي الأعضاء والقوى الحالة فيها ، أو بتعدد شرط أو قابل كالقلل الفعال على رأيهم ، فإن الحوادث في العالم العنصرية مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكررة .

وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ، ولا بحسب صفاته الحقيقية ، ولا الاعتبارية ، ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الأول ، فلا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد ، وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على مناسباتي إن شاء الله تعالى ،

ولا يلتبس عليك أن الأشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته ، فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة ، ولكل من الفريقين دلائل على ما ذهبوا إليه وقوادح فيما ذهب إليه من يخالفه ، والظاهر أن الحق ما ذهب إليه الحكماء من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ، ولهذا وافقهم الصوفية المحققون في ذلك ، لكن خالفهم في كون المبدأ الأوّل كذلك ، فانهم يثبتون له تعالى صفات ونسبا تغايره عقلا لا خارجا كما سبق ، فيجوزون أن يصدر عنه باعتبار كونه مبدأ للعالم كثره من حيث كثرة صفاته . واعتباراته . وأما من حيث وحدته الذاتية ، فلا يصدر عنه إلا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات وبواسطته تلحقه سائر الاعتبارات وبواسطة كثرة الاعتبارات كثرة وجودية حقيقية . فالصوفية يوافقون الحكماء في امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ، ويخالفونهم في تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأوّل ويوافقون المتكلمين في تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأوّل ، ويخالفونهم في تجويز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ، ولما كان المتكلمون يجوزون استناد الآثار الكثيرة إلى الواحد الحقيقي لا حاجة لهم إلى تدقيق النظر في صدور الكثرة عنه ، بخلاف الحكماء والصوفية فالحكماء يجوزون أن يصدر عن الواحد أشياء كثيرة باعتبارات

مختلفة كما أن الواحد له النصفية باعتبار الاثنين معه والثالثة باعتبار الثلاثة معه وعدم الانقسام باعتبار وحدته لا غير .

ولما كان المبدأ الأول عندهم واحدا من كل الوجوه كان معرفة الوجه في صدور السكثرة عنه محتاجا إلى لطف قريحة فنورد الوجه الممكن فيه ، وهو أن يفرض الواحد الأول (ا) ويصير الصادر عنه (ب) وهو في المرتبة الثانية فلـ (ا) بتوسط (ب) يكون أثر وليكن (ح) ولـ (ب) وحده أثر وليكن (د) وهما في المرتبة الثالثة ثم يكون لـ (ا) مع (ج) أثر وليكن (هـ) ولـ (اب) مع (ج) أثر وليكن (ز) ولـ (ا) مع (د) أثر وليكن (ح) ولـ (اب) مع (د) أثر وليكن (ك) ولـ (ج) وحده أثر وليكن (ل) ولـ (ز) وحده أثر وليكن (م) ولـ (ج د) معا أثر وليكن (ن) ومن (اجد) أثر وليكن (س) ومن (بج د) أثر وليكن (ع) ومن (ابج د) أثر وليكن (ف) المرتبة الأولى (ا) المرتبة الثانية (ب) من (ا) المرتبة الثالثة (ج) من (اب) و (د) من (ب) المرتبة الرابعة (هـ) من (اجز) من (ابج ح) من (اوط) من (ابدى) من (بج ك) من (بدل) من (جم) من (زن) من (ح دس) من (اجدع) من (بج د ف) من (ابج د) وهذه اثنتا عشرة ، وهي المرتبة الرابعة ، وإن اعتبرنا الأسافل بالنظر إلى الأعالي مثلا (ب) بالنظر إلى (ا) وإلى (ب) واليهما وكذلك في (د) بالنظر إلى (ا) وإلى (ب) وإلى كليهما ، وعلى هذا القياس فيما دونها صارت الآثار والاعتبارات أكثر

من ذلك ، فان تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة ، وما بعدها صارت الآثار والاعتبارات بلا نهاية ، ويمكن أن يكون للأوّل باعتبار كل واحد منهما فعل وأثر فيصدر منه بهذه الاعتبارات موجودات لا نهاية لها غير متعلق بعضها ببعض . قالوا ويكون في العقل الأوّل بعد صدوره عن المبدأ الواحد أربع اعتبارات . أحدها : وجوده ، وهو له من الأوّل . والثاني : ماهيته ، وهي له من ذاته . والثالث : علمه بالأوّل ، وهو له بالنظر في الأوّل .

والرابع : علمه بذاته ، وهو له بالنظر إلى نفسه ، فصدر عنه بهذه الاعتبارات صورة فلك ومادته وعقله ونفسه ، وإنما أوردوا ذلك بطريق المثال ليتوقف على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا واحد ولم يدعوا أنهم واقفون على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة ولم يتعرضوا لغير الأفلاك التسعة ، وإنما أثبتوا عقولا عشرة لأنه لا يمكن أن يكون أقلّ منها نظرا إلى الأفلاك التسعة الكلية .

وأما أكثر فقد ذكروا أن الأفلاك كثيرة وحركاتها مختلفة ، ويجب أن يكون لكل واحد عقل ونفس ، ولم يتعرضوا للكواكب السيارة والثابتة ، فجوزوا أن يصدر من المبدأ الأوّل وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعض ، وباعتبار دون اعتبار ، وهذه

الاعتبارات ليست مفروضة ، وليست بعلة تامة لشيء ، وإنما هي اعتبارات انضافت إلى مبدأ واحد فكثير بسببها معلولاته ، ولا يجب كون الاعتبارات أمورا وجودية عينية ، بل يكفي كونها عقلية ، فإن الفاعل الواحد يفعل بسبب اختلاف أمور عقلية وجودية أو عدمية أفعالا كثيرة .

وأما الصوفية المحققون فقد جوزوا في المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات المنشئة بعضها عن بعض المتبدئة من اعتبار واحد ، وهو الصادر الأوّل وتنشأ منه الاعتبارات الأخر ، ويصدر بتوسط هذه الاعتبارات أمور وجودية عينية في مرتبة واحدة ، وهذه الأمور الوجودية تنقسم إلى قسمين : قسم لاحكم للإمكان فيه إلامن وجه واحد ، وهو كونه في حقيقته ممكنا مخلوقا فامكانه فيه معقول بالنظر إليه ، فلا يتوقف عليه قبوله للوجود من موجدّه واتصافه به ، بل على شرط هو محض الوجود الحق ، وهذا القسم له الأوليّة الوجودية في مرتبة الإيجاد ويختص بهذه المرتبة القلم الأعلى ، والملائكة المهيمنة ، والكل والأفراد من بعض الوجوه ، يعنى من حيث تجرد أرواحهم لامن حيث تعلقها بأبدانهم العنصرية .

والقسم الآخر مع أنه ممكن في ذاته وجوده متوقف على أمر وجودى غير محض الوجود الحق ، وهذا الأمر الوجودى إما واحد كالقلم مع اللوح . وإما أكثر كما في سائر الموجودات ، وظهر من هذا

التقرير أن الصادر الأول على مذهب الحكماء موجود عيني لا موجود في رتبته ، وهو العقل الأول ، وعلى مذهب الصوفية نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات لا العقل الأول ، فانهم يثبتون في رتبته موجودات آخر كما سبق . قال الشيخ صدر الدين القنوي قدس سره : وذلك الواحد الصادر أولا عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات يعنى الأعيان الثابتة لها ، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو أول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل أيضا ، وبين سائر الموجودات ليس ذلك الصادر الواحد هو العقل الأول كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة . ثم قال قدس سره بعد ذلك : وهذا الوجود العام ليس بمنابر في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان ، والمظاهر إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ، ولا يخفى على الفطن أنه إذا لم يكن الوجود العام باعتبار مغايرا للوجود الحق في الحقيقة لم يكن الصادر هو الوجود العام باعتبار حقيقته ، بل باعتبار نسبة العموم والانبساط . فالصادر الأول عندهم في الحقيقة هو نسبة العموم والانبساط ، فانه لو لم ينبسط أولا ولم يتصور بصور الأعيان الثابتة في العلم لم يتحقق قابل : أصلا ، وبعد ما تحققت القوابل لو لم ينبسط عليها لم يوجد موجود عيني أصلا . وبهذه النسبة والانبساط تحققت النسب الاسمائية للذات الالهية والحقائق الكونية في مرتبة العلم الالهى ، فهي سابقة على سائر

الاعتبارات لا حاجة لها إلى اعتبار آخر ، بل الاعتبارات كلها مرتبة عليها
وانبساط الوجود بالظهور بصور القوابل ليس بالمرّة بناء على أصل امتناع
صدور الكثرة من الواحد الحقيقي ، فيجب أن يظهر بصورة قابل من
القوابل وينشأ منها الظهور بصور سائر القوابل منتشئاً بعضها من
بعض ، وأما انبساطه على القوابل لا يجادها في العين فلا يلزم أن يكون
على تلك النسبة ، فيمكن أن يكون الصادر أولاً بالوجود العيني أكثر
من واحد كما ذهب إليه الصوفية الموحدة قدس الله أسرارهم .

بحمد الله تعالى وتوفيقه تمّ طبع كتاب : (أساس التقديس)
و (الدرة الفاخرة) مصححين بمعرفتي

أحمد سعد علي

من علماء الأزهر الشريف ورئيس التصحيح

القاهرة في يوم الاثنين ٧ شعبان سنة ١٣٥٤ هـ / ٤ نوفمبر سنة ١٩٣٥ م

مدير المطبعة

ملاحظ المطبعة

رستم مصطفى الحلبي

محمد أمين عمران

فهرس كتاب اساس التقديس

- ٢ خطبة الكتاب ، وبيان سبب تأليفه واشتماله على أربعة أقسام صحيفة
- ٣ القسم الأول : في الدلائل على أنه تعالى منزّه عن الجسمية وفيه فصول
- ٤ الفصل الأول : في تقرير المقدمات ، وهي ثلاثة :
- المقدمة الأولى : في دعوى وجود موجود وإثباته بعشرة أوجه
- ١١ الكلام على أن المشبهة وافقونا على أن معرفة الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحس ، وذلك بأربعة أوجه
- ١٢ الكلام في تقرير معنى الصفات بثلاثة أوجه
- ١٤ المقدمة الثانية : في أنه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير
- وشبيه بثلاث حجج
- ١٥ المقدمة الثالثة : في بيان قول القائلين بأنه تعالى جسم وبيان اختلافهم فيه الخ
- ١٦ الفصل الثاني : في تقدير الدلائل السمعية على أنه تعالى منزّه عن الجسمية بتسعة عشر حجة
- ٣٢ الفصل الثالث : في إقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمحتيز
- بسته براهين
- ٤٥ الفصل الرابع : في إقامة البراهين على أنه تعالى ليس بمختصا بمحيز
- وجهة ثمانية براهين
- ٦١ الفصل الخامس : في حكاية الشبه العقلية في كونه تعالى مختصا بالحيّز والجهة ويشتمل على أربعة مقدمات

جميعه

٧٧ الفصل السادس : في أن المشهور عن قدماء الكرامية إطلاق لفظ

الجسم على الله تعالى الخ

٧٩ القسم الثاني : من هذا الكتاب في تأويل المتشابهات من الأخبار

والآيات والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول

أما المقدمة : فهي في بيان أن جميع فرق الاسلام مقرّون بأنه

لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار

أما التأويل في القرآن فيبانه بتسعة أوجه

٨١ أما التأويل : في الأخبار ف عشرة أنواع

٨٣ الفصل الأول : في إثبات الصورة الخ

٩١ الفصل الثاني : في لفظ الشخص الخ

٩٣ الفصل الثالث : في لفظ النفس الخ

٩٤ الفصل الرابع : في لفظ الصمد الخ

٩٥ الفصل الخامس : في لفظ اللقاء الخ

٩٦ الفصل السادس : في لفظ النور الخ

٩٨ الفصل السابع : في الحجاب الخ

١٠٠ الفصل الثامن : في القرب الخ

١٠١ الفصل التاسع في المجيء والتزول الخ

١١٢ الفصل العاشر : في الخروج والبروز والتجلي والظهور

١١٣ الفصل الحادي عشر : في الظواهر التي توهم كونه قابلا للتجزى والتبعض الخ

صيفة

١١٣ الفصل الثاني عشر : في الجواب عن استدلالهم الخ

١١٤ الفصل الثالث عشر : في الوجه الخ

١٢٠ الفصل الرابع عشر : في العين الخ

١٢٢ الفصل الخامس عشر : في النفس الخ

١٢٣ الفصل السادس عشر : في اليد الخ

١٣٠ الفصل السابع عشر : في إثبات القبض الخ

١٣٢ الفصل الثامن عشر : في بيان ما تمسكوا به في إثبات اليدين لله

تعالى الخ

١٣٣ الفصل التاسع عشر : في إثبات اليمين لله تعالى وبيان احتجاجهم

بالقرآن والأخبار الخ

١٣٤ الفصل العشرون : في الكف الخ

١٣٥ الفصل الحادي والعشرون : في الساعد

الفصل الثاني والعشرون : في الأصبع الخ

١٣٩ الفصل الثالث والعشرون : في الأنامل الخ

الفصل الرابع والعشرون : في الجنب الخ

١٤٠ الفصل الخامس والعشرون : في الساق الخ

١٤١ الفصل السادس والعشرون : في الرجل والقدم الخ

١٤٤ الفصل السابع والعشرون : في الضحك الخ

١٤٦ الفصل الثامن والعشرون : في الفرع الخ

مينة.

- ١٤٧ الفصل التاسع والعشرون : في الحياء الخ
- ١٤٩ الفصل الثلاثون : فيما يتمسكون به في إثبات الجهة لله تعالى الخ
- ١٦٨ الفصل الحادي والثلاثون : في كلام كلي في أخبار الآحاد الخ
- ١٧٢ الفصل الثاني والثلاثون : في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر العقلية ، فكيف يكون الحال فيها الخ
- ١٧٣ القسم الثالث : من هذا الكتاب في تقرير مذهب السلف وفيه فصول
- الفصل الأول : في أنه هل يجوز أن يحصل في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به الخ
- ١٧٨ الفصل الثاني : في وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه الخ
- ١٨١ الفصل الثالث : في الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة الخ
- ١٨٢ الفصل الرابع : في تقرير مذهب السلف
- ١٨٧ الفصل الخامس : في تقاريع مذهب السلف ، وهي أربع
- ١٨٩ القسم الرابع : من هذا الكتاب في بقية الكلام في هذا الباب وفيه فصول
- الفصل الأول : في حكم ذكر هذه المتشابهات الخ
- ١٩٢ الفصل الثاني : في أن المجسم هل يوصف بأنه مشبه أم لا الخ
- ١٩٦ الفصل الثالث : في أن من ثبت كونه تعالى جسما متحيزا مختصا بجهة معينة هل يحكم بكفره أم لا ؟ للعلماء فيه قولان إلى آخره .

فهرس كتاب الدرة الفاخرة

صحيفة

١٩٩ تمهيد : أعلم أن في الوجود واجبا وإلا لزم انحصار الموجود في الممكن الخ

الكلام : فيما ذهب إليه جمهور المتكلمين الخ ، وبيان حاصل

مذهب الحكماء : في أن للوجود مفهوما واحدا الخ

٢٠٢ الكلام : في أن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو الكشف

والعيان ، لا النظر والبرهان

٢٠٧ القول في وحدته تعالى

٢٠٨ القول الكلي في صفاته تعالى

٢٠٩ القول في علمه تعالى

٢١٤ القول في أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الأشياء

٢١٧ القول في الإرادة

٢١٨ القول في القدرة

٢٢٠ القول في أن الأثر القديم هل يستند إلى المختار أم لا

٢٢٣ القول في كلامه سبحانه وتعالى

٢٢٨ القول في بيان أن لا قدرة للممكن

٢٢٩ القول في صدور الكثرة عن الوحدة

